DICȚIONAR DE SCRIERI POLITICE FUNDAMENTALE

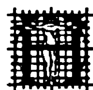
COORDONATOR
LAURENȚIU ȘTEFAN-SCALAT



HUMANITAS

COORDONATOR
LAURENȚIU ȘTEFAN-SCALAT

Dicționar de scrieri politice fundamentale



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale
ŞTEFAN-SCALAT, LAURENŢIU
Dicţionar de scrieri politice fundamentale / Laurenţiu Ştefan-Scalat - Bucureşti: Humanitas, 2000
408 p.; 22,5 cm (Seria Dicţionare)
ISBN 973-50-0103-9
81' 374.2:32 = 135.1

ISBN 973-50-0103-9

Cuprins

A

Hannah Arendt (1906–1975)
CONDIȚIA UMANĂ (1958)

Condiția umană

The Human Condition (*Condiția umană* — prescurtat, în continuare, *HC*)* este cea de a doua carte pe care Hannah Arendt a publicat-o după sosirea ei în Statele Unite ale Americii, țara sa adoptivă. Arendt s-a născut la Königsberg, a studiat la Marburg și Heidelberg, cu Heidegger și Jaspers. A părăsit Germania în 1933, iar Franța în 1940. Ca mulți alți compatrioți evrei, Arendt și-a aflat o a doua patrie peste ocean. Condiția de evreu a reprezentat pentru Arendt una dintre temele predilecte ale reflecției sale filozofice și politice. Astfel încorporată, condiția de evreu s-a transformat în încercarea de a înțelege lumea modernă și contemporană, din perspectiva acelui eveniment absolut nou și radical, imprevizibil, care a zguduit-o: totalitarismul.

Conferirea unui nou sens filozofic condiției de evreu și interogarea filozofică a acestui tip de experiență și apartenență la lume încep în 1930, la Berlin, cînd Arendt hotărăște să se dedice studierii vieții lui Rahel Varnhagen, inițiatoarea unui salon literar în Berlinul începutului de secol al XIX-lea. Debutînd cu încercarea de a înțelege condiția unei evreice în epoca Iluminismului, interogația filozofică a Hannei Arendt dobîndește ulterior o amploare istorică și politică apreciabilă, transformîndu-se în analiza unei întregi perioade, analiza genezei modernității ca geneză a antisemitismului. *The Origins of Totalitarianism* (*Originile totalitarismului*, 1975) este lucrarea în care Arendt sondează rădăcinile istorice, sociale, politice și culturale ale totalitarismului. Conferind analizei o și mai mare adîncime filozofică, Arendt se angajează ulterior în sondarea sensului conceptelor fundamentale ale gîndirii politice. Ceea ce o interesează sînt rădăcinile filozofice ale totalitarismului și consecințele pentru prezent ale acestui eveniment care a rupt continuitatea cu trecutul. Ținta analizei sale filozofice devine astfel sensul teoriei politice în lumea contemporană, elucidarea raportului dintre filozofie și politică, lămurirea relației dintre *vita contemplativa* și *vita activa*.

În acest context al formării și desfășurării gîndirii sale filozofice și politice, *Condiția umană* este lucrarea fundamentală de filozofie politică a Hannei Arendt. Este drept că atît *Between Past and Future* (*Între trecut și viitor*, 1968), cît și *On Revolution* (*Despre revoluție*, 1963) reprezintă repere absolut indispensabile pentru a înțelege concepția ei despre politică, dar *Condiția umană* este lucrarea care abordează, într-o manieră sistematică, conceptele esențiale ale viziunii Hannei Arendt despre rolul

politicii în viața umană. În *Condiția umană*, Arendt teoretizează rolul fundamental al politicii în lumea modernă desacralizată, în care acțiunea devine coordonata fundamentală a vieții umane. Respingerea metafizicii, mai cu seamă a celei de influență platoniciană, este exprimată de însuși titlul cărții. Arendt alege noțiunea de „condiție" umană, în locul celei de „esență" sau „natură" umană, pentru a sublinia cel puțin două aspecte. Primul aspect se referă la faptul că viața umană este limitată, este condiționată: „Oamenii sînt ființe condiționate deoarece oricare dintre lucrurile cu care aceștia vin în contact se transformă imediat într-o condiție a existenței lor" (*HC*, p. 9). Condițiile existenței umane sînt viața însăși, natalitatea și mortalitatea, caracterul mundan al existenței umane, pluralitatea și pămîntul însuși (*HC*, p. 11). Aceste condiții joacă rolul unor categorii pragmatice, în sensul în care ele reprezintă modalitățile fundamentale prin care ființele umane se constituie și constituie lumea în care trăiesc. Cel de-al doilea aspect se referă la faptul că, pentru Arendt, conceptul de condiție umană vizează, în mod nemijlocit, importanța pe care acțiunea o are în viața umană, faptul că indivizii există pentru ceilalți numai atîta timp cît acționează. Altfel spus, dacă ființele umane sînt ființe condiționate, în sensul în care oricare dintre lucrurile pe care acestea le creează sau cu care vin în contact se transformă în condiții ale existenței lor, atunci singura situație în care indivizii sînt liberi este aceea în care ei, prin acțiune, se află la originea elementelor ce îi condiționează.

Miezul condiției umane se definește ca *vita activa*. În această perioadă a gîndirii sale, pentru Arendt, viața activă este mai importantă decît contemplația. Ca urmare a acestei priorități a acțiunii, a vieții politice, în raport cu contemplația, cu viața filozofului, Arendt manifestă o preferință evidentă pentru filozofia aristotelică, în detrimentul celei platoniciene. În concepția Hannei Arendt, Platon este filozoful care a înlocuit sensul presocratic al acțiunii, ca dobîndire a nemuririi prin fapte și vorbe mărețe care rămîn în memoria celorlalți, cu distincția categorică dintre cei care acționează, dar sînt lipsiți de cunoaștere, și cei care cunosc, dar nu acționează, cu distincția dintre filozoful care posedă cunoașterea și prin urmare conduce, și cei conduși care acționează, dar sînt privați de cunoașterea adevărului. O asemenea substituire amputează spontaneitatea spațiului public, capacitatea acestuia de a exista ca spațiu al pluralității și imprevizibilului acțiunii, ca spațiu al întîlnirii diferitelor opinii. Această mutilare a spațiului public este cu atît mai gravă cu cît, în viziunea Hannei Arendt, lumea se construiește, din punct de vedere politic, numai întrucît diferitele opinii și acțiuni apar, sînt vizibile pentru ceilalți și exprimate pentru aceștia. Este și motivul pentru care Arendt critică Revoluția franceză și exprimă o admirație totală pentru cea americană. Revoluția americană a fost o autentică revoluție politică, în măsura în care a înțeles că scopul unei adevărate revoluții este elaborarea unei Constituții, în vreme ce Revoluția franceză nu a fost decît o revoluție socială, scopul său fiind nu libertatea, dotarea indivizilor cu o reală

putere politică, ci eliberarea acestora de povara necesităţii biologice, de sărăcie. A proceda precum Revoluţia americană înseamnă a crea un sistem de exercitare a puterii, prin care capacitatea fiecărui individ de a accede la existenţa publică este consacrată.

Gîndirea politică şi filozofică a Hannei Arendt se construieşte, în mare măsură, într-o manieră kantiană. Această influenţă se află la originea manierei analitice în care Arendt distinge între diferitele activităţi care compun condiţia umană, între sfera privată şi sfera publică, între social şi politic. Cele două distincţii sînt înrudite, amîndouă avînd rolul de a explica de ce sensul autentic al politicului, care pentru Arendt este cel elin, presocratic şi aristotelic, a fost pierdut în lumea modernă. Pe de o parte, lumea modernă a substituit politicul cu socialul, iar, pe de altă parte, aceasta a împins protejarea sferei private atît de departe, încît a înstrăinat cu totul indivizii de nevoia vitală a existenţei lor publice, de nevoia de a poseda o reală putere politică, care este, pentru Arendt, identică cu libertatea şi, la limită, cu existenţa.

Vita activa *şi conceptul de lume*

Cele trei activităţi umane ce definesc *vita activa* sînt, pentru Arendt: munca, fabricaţia şi acţiunea. Munca (*labor*) reprezintă activitatea aflată în slujba menţinerii vieţii, a proceselor biologice ale corpului uman. Spaţiul său de desfăşurare legitim este căminul, gospodăria, cu alte cuvinte spaţiul privat al fiecăruia, unde naşterea, fertilitatea şi reproducerea proceselor vitale se realizează la adăpost, ele fiind condiţia pentru desfăşurarea celorlalte activităţi. Fabricaţia, ce corespunde artificialităţii existenţei umane, este responsabilă pentru existenţa artefactelor, a produselor ce îşi datorează existenţa omului. Spaţiul său de desfăşurare este lumea. Acţiunea, singura activitate ce se desfăşoară direct între oameni şi care corespunde condiţiei umane a pluralităţii, faptului că oamenii şi nu Omul locuiesc pe Pămînt, este singura activitate autentic politică.

A munci, pentru Arendt, înseamnă a fi subjugat de necesitate. *Homo laborans* este mereu în serviciul vieţii. Efortul său nu lasă nimic în urma sa, rezultatul muncii sale fiind imediat consumat. Munca şi consumul sînt, apreciază Arendt, „procese devoratoare", căci, ca şi viaţa în slujba căreia se află, ele nu au nici început, nici sfîrşit. Munca este o continuă luptă a omului împotriva proceselor de creştere şi decădere prin care natura ameninţă şi invadează întotdeauna lumea artificială a omului. Din acest punct de vedere, munca este o condiţie monotonă, ce-i drept, dar necesară pentru ca alte activităţi umane să se poată desfăşura. Dar, în măsura în care valorile biologice ale muncii, travaliul omului cu natura, devin centrale pentru structurarea socialului, aşa cum s-a în-

tîmplat în lumea modernă, atunci aceleași procese devoratoare, fără început și sfîrșit, transformă societatea într-un proces al vieții, rezultatul fiind fie acumularea nesățioasă de capital, fie o societate a consumului în care toate obiectele, inclusiv operele de artă, nu mai sînt altceva decît însemne ale statutului social, simboluri ce trebuie să fie mereu consumate și reînnoite în pas cu moda. Echilibrul condiției umane este astfel rupt, omul ancorînd în mod decisiv pe tărîmul vieții, al biologicului, al naturii. Celălalt taler al balanței pe care omul, prin capacitatea sa de a acționa, trebuie să-l țină mereu în echilibru, este creația, făurirea, meșteșugul.

Spre deosebire de muncă, ce nu se finalizează niciodată într-un rezultat permanent, durabil, creația, făurirea se încheie într-un obiect destinat nu consumului, ci întrebuințării. Creația instituie o lume între oameni și natură, o lume obiectivă și durabilă. Această lume, operă a mîinilor umane, este relativ independentă față de nevoile și dorințele celor ce au realizat-o și ale celor ce o întrebuințează. Dacă „*homo laborans*, care, cu ajutorul trupului său și al animalelor îmblînzite, poate fi domnul și stăpînul tuturor ființelor vii, rămînînd totuși în subjugare față de natură și pămînt, abia *homo faber* se instituie ca domn și stăpîn al întregului pămînt" (*HC*, p. 139). Dacă *animal laborans* este cel ce îndură blestemul izgonirii din Rai, fiind, prin truda și sudoarea sa, mereu în slujba unei vieți ce trebuie reprodusă continuu, abia *homo faber* este imaginea unui Dumnezeu-Creator, el fiind cel capabil să ridice o lume umană, o lume care nu se poate institui decît printr-o revoltă prometeică ce distruge natura creată de Dumnezeu. Dar aici pîndește pericolul, căci dacă *homo faber* ajunge să domine, atunci totul se transformă fie în materie primă a creației sale, fie în instrument pentru desăvîrșirea dominației. Căci munca presupune violență față de materia primă care este transformată, un model ce ghidează acțiunea de fabricare și un algoritm al fabricării care permite multiplicarea potențială a actului de creație. În limitele sale legitime, creația este o activitate fundamentală ce contrabalansează travaliul omului cu natura, dar, extrapolată asupra sferei politicului, asupra sferei acțiunii, prin care este menținut echilibrul între natură și lumea artefactelor umane, ea pervertește echilibrul. Atunci violența inerentă oricărei creații invadează spațiul politic, iar, pentru Arendt, violența este o valoare prin excelență nonpolitică.

Consecința acestei extrapolări este că acțiunea, cu imprevizibilul și noutatea ei, cu caracterul ei irepetabil, este închisă, precum în creație, între granițele dinainte cunoscute ale modelului ce precedă fabricarea. Lumea acțiunii umane devine astfel un scenariu în care totul este justificabil, inclusiv răul, în care totul devine inteligibil, în maniera hegeliană din Prefața la *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (*Principiile filozofiei dreptului*) potrivit căreia „ceea ce este rațional este real, și ce este real este rațional". Numai că asemenea totalizări, ce transformă acțiunile umane

în scenarii mereu coerente și integrabile în narațiuni istorice şi impersonale, este tot ceea ce poate fi mai străin de gîndirea Hannei Arendt care, glorificînd acțiunea, aduce în prim-plan tocmai noutatea năucitoare și neintegrabilă a faptelor umane, noutate pentru care politicul este expresia cea mai adecvată. Asemenea totalizări distrug intervalul dintre natură şi libertate, interval ce marchează atît tensiunea, cît şi echilibrul, prin care acțiunea omului țîşnește cu noutatea ei incontrolabilă, noutate pe care natura nu o poate explica în întregime și pe care lumea culturală umană nu o poate face prizoniera sa.

Politică și libertate

Arendt respinge, asemeni lui Hegel, orice fel de încercări de a gîndi istoria și politicul prin prisma proceselor, a marilor derulări secvențiale prin care indivizii sînt numai instrumente ale forțelor istoriei sau naturii. Pentru Arendt, nu există nimic mai presus de individ și de capacitatea acestuia de a judeca, de a-şi exercita autonomia. Modelul gîndirii individualizante este judecata reflexivă kantiană. Gîndirea, spune Arendt în *The Life of the Mind* (*Viața spiritului*), „nu este o proprietate, ci ea nu există decît atîta timp cît se exercită, ea este o activitate"[1]. Ea este activitatea de instalare în prezent, activitatea de regîndire, nu de simplă receptare a ceea ce este deja, şi mai presus de orice, ea este activitatea de întîlnire a celorlalți, de comunicare cu aceştia. Avînd în vedere că gîndirea nu este legată, în primul rînd, de cunoaştere şi de căutarea adevărului, ci de semnificație şi de nevoia de a comunica, de nevoia de a face a sa o lume în care fiecare este o explozie de noutate, această activitate are nevoie de un spațiu public, spațiul grec al agorei, spațiul politic, singurul loc unde această nevoie umană se poate realiza, singurul loc care nu continuă să existe decît atîta timp cît oamenii îi dau viață. A da viață acestui spațiu înseamnă, pentru Arendt, a fi liber. A gîndi înseamnă a vrea să comunici și acest lucru nu îl poți face decît în cadrul spațiului politic.

A vrea să comunici înseamnă a fi liber. „Omul este liber pentru că el este un început și a fost astfel creat după ce universul începuse deja să existe. În naşterea fiecărui om, acest început este reafirmat, deoarece în fiecare caz ceva nou vine într-o lume deja existentă care va continua să existe după moartea fiecărui individ. Deoarece El este un început, omul poate începe; a fi uman și a fi liber sînt unul și acelaşi lucru. Dumnezeu l-a creat pe om pentru a introduce în lume facultatea de a începe: libertatea."[2] Dar a începe, a iniția este, pentru Arendt, în buna tradiție grecească, a acționa. Iar acțiunea este politicul prin excelență.

Libertatea nu este deci o problemă de voință sau de judecată, căci judecata intelectului precedă acțiunea prin aceea că instituie scopul, iar voința inițiază acțiunea, o impune. Libertatea nu poate fi decît politică

și ea înseamnă capacitatea de a începe, de a iniția. Libertatea este *virtù* în sensul dat de Machiavelli, anume virtuozitatea cu care omul răspunde ocaziilor pe care lumea i le deschide. Libertatea este inițiativa prin care omul întrerupe istoria. Libertatea este capacitatea omului de a întrerupe monotonia, repetabilitatea și procesualitatea naturii și istoriei, capacitatea sa de a aduce miracolul, noul, imprevizibilul, ceea ce durează numai atîta timp cît acțiunea sa se desfășoară.

Din punctul de vedere politic din care Arendt discută libertatea, imperativul responsabilității înseamnă că orice acțiune politică este istorică, nu prin aceea că este hegelian depășită, înscriindu-se ca sens într-o devenire spirituală a omenirii, ce absolvă răul, rătăcirea, teroarea prin recunoașterea lor ca momente ale devenirii Spiritului, ci este istorică în sensul aproape nietzscheean al cuvîntului, ca tip ideal, ca lume de sine stătătoare, ca lume ce, o dată deschisă, forțează, impune un sens al politicului ce nu poate fi șters și nici îmblînzit prin gîndire. Totalitarismul devine astfel, o dată cu modernitatea, o experiență, care, cum spune Arendt, va rămîne mereu cu noi, alături de alte experiențe politice, alături de alte tipuri de guvernare. Căci „nu ne mai putem permite să luăm ceea ce a fost bun din trecut și să numim aceasta, pur și simplu, moștenirea noastră, să dăm la o parte răul și să ne gîndim la el ca la un balast mort pe care timpul îl va îngropa în uitare. Curentul subteran al istoriei occidentale a venit, în sfîrșit, la suprafață și a uzurpat demnitatea tradiției noastre."[3]

Proiectarea în lume a individului este deopotrivă supraproiectare, în proiectul lui este prins mai mult decît cuprinde el prin inițiativa sa, proiectul lui intră inevitabil pe firul timpului, scăpîndu-i de sub control. De aceea, atît răul, cît și binele devin nemuritoare din perspectiva finitudinii existenței umane, căci omul însuși își dobîndește nemurirea, în mod terestru, prin acțiunile sale, prin exemplaritatea lor, prin faptul că ele sînt transfigurare a finitudinii, punere paradigmatică, în absolut, a acesteia. Altfel spus, nici o instanță transcendentă nu mai poate absolvi; de aceea, în absolut, orice acțiune prezentă înseamnă angajarea și a generațiilor viitoare într-o lume pe care nu au ales-o, dar pe care trebuie să o primească, întrucît, pe firul timpului, ea ajunge inevitabil la întîlnirea cu acestea. De aceea, acțiunii politice îi incumbă o responsabilitate cu atît mai mare, cu cît a fi om înseamnă a fi liber, adică a acționa, și aceasta întotdeauna în contextul finitudinii existenței umane, unde nu ne putem întîlni unii pe alții decît în timp. Dar, tocmai de aceea, tradiția nu poate fi primită, pur și simplu, ca purtînd marca unei deveniri universale întru spirit, ci ea trebuie regîndită, reîncepută.

De aceea Arendt respinge cu vehemență conceperea acțiunii politice după modelul meșteșugarului, al fabricației, unde întotdeauna există un plan inițial, acțiunea nefiind altceva decît realizarea pas cu pas, coordonată și controlată, a planului inițial. Orice acțiune este delimitare, căci decupez prin ea perspectiva ce îmi este proprie asupra lumii, dar

și nelimitare, imposibilitate de a controla, deoarece prin acțiunea mea mă ofer celorlalți, mă dau lor, sînt preluat pe firul timpului, neputînd niciodată să controlez pînă la capăt consecințele acțiunii mele. Or, Arendt se situează printr-o asemenea concepție de partea a ceea ce Hayek numește adevăratul individualism, pentru care societatea umană, lumea umană este rezultatul activităților umane, al acțiunilor indivizilor, dar niciodată rezultatul unui plan al acestora.

În măsura în care respinge orice totalități definite independent de acțiunea indivizilor, de istorie, de natură, de societate, Arendt se apropie de gîndirea lui Hayek, iar în măsura în care accentuează comunicarea și intersubiectivitatea, ea intersectează concepțiile lui Rawls și Habermas, părăsindu-i imediat, căci nu condițiile ideale ale comunicării sau situația originară fac posibilă comunicarea, ci însăși condiția umană, înțeleasă ca finitudine, condiționare activă, adică una prin care individul înglobează mereu condițiile existenței sale, le resemnifică și, mai ales, înțeleasă ca nevoie de a acționa. A acționa înseamnă, pentru Arendt, a fi. Dar a fi în sensul lui a apărea, a te manifesta, a fi pentru ceilalți, a intra în spațiul public, în spațiul politic.

Astfel, pentru Arendt este important nu „ce" este omul, ci „cine" este el, prin gîndire și acțiune înțelese ca evenimente. Actorul nu se pierde în procesul istoric, în derularea acestuia, în tăvălugul desfășurării universalului, ci el începe, el inițiază și rupe, el introduce discontinuitatea unei lumi, a unui orizont, ce deopotrivă întemeiază și dez-întemeiază, prin aceea că arată suspendarea lumii respective, relația ei lipsită de legătură testamentară cu trecutul, așezarea acesteia într-o ruptură, neașteptatul ei, impredictibilul ei, noutatea ei neîntemeiată prin nici o cauză suficientă și necesară. „Cine" este actorul nu poate apărea decît prin întîlnirea cu ceilalți și prin ceilalți, și niciodată printr-o contemplare de sine, prin introspecție. Pentru a se dezvălui „cine" este un actor, e nevoie de curajul intrării în spațiul public, e nevoie de risc, e ca o aruncare în același abis în care nimic nu garantează controlul asupra consecințelor acțiunii, în care acestea nu sînt înscrise inteligibil dinainte, este ca și cum actorul s-ar da lumii pe care o deschide prin fapta sa, ca și cum el s-ar da celorlalți. Acest mod de a înțelege condiția umană se alătură altor tentative contemporane, precum cele ale lui Heidegger sau Nietzsche, și prin aceea că identitatea de sine a actorilor nu e dată, ei nu sînt inteligibili în lumina unei naturi sau a unei esențe date, pe care trebuie doar să o exprime, să o realizeze prin faptele lor, ci esența este înțeleasă mai degrabă heideggerian, ca desfacere a începutului, ca intrare revelatoare în proiectul inițierii, inițiere ce este echivalentă pentru Arendt cu acțiunea și libertatea politică. Actorii sînt, ca pentru Nietzsche, ceea ce ei apar pentru ceilalți, căci spațiul politic este spațiu al apariției prin excelență, spațiul în care imaginea lor se transfigurează, unde însăși apariția lor este transcendere, și ca transcendere este venire la sine, la „cine" sînt ei.

De aceea, pentru Arendt, condiția umană, definită ca *vita activa*, se caracterizează prin muncă (*labor*), creație sau fabricație (*work*) și acțiune (*action*). Dacă munca se află în slujba valorilor biologice, a reproducerii vieții, rezultatul său fiind efemer, supus cum este consumului imediat, dacă fabricația este creatoarea lumii de obiecte, a lumii perene, ce există independent de creatorii săi, sensul său dominant fiind dat de utilitate și întrebuințare, acțiunea singură este capabilă să ofere indivizilor șansa unei exprimări de sine spontane și libere, șansa unei existențe autentice. Numai că încercarea acțiunii este una dură. Ea este posibilă numai datorită pluralității umane, datorită egalității și diferenței dintre indivizi. Numai întrucît ei sînt egali (nu făcuți să fie egali!), aceștia se pot înțelege, după cum numai pentru că sînt diferiți, ei au nevoie de comunicare și acțiune. Iar acestea nu pot exista decît în spațiul politic, deschis și întreținut de comunicarea și acțiunea umană. Acest spațiu este unul obiectiv, s-ar putea spune, dar de o obiectivitate dinamică, mereu în mișcare, mereu în nevoia de a fi reexprimată, mereu plurală, de o unicitate plurală, cum formulează Arendt. În acest spațiu public, fiecare este liber să-și urmărească propriul interes, să-și dezvolte și exprime diferența în raport cu ceilalți, dar, pentru Arendt, interes înseamnă inter-est, adică a fi printre ceilalți.

Adevărata încercare apare însă din caracteristicile acțiunii sau din frustrările acesteia. Căci acțiunea presupune: impredictibilitatea rezultatului ei, ireversibilitatea procesului declanșat și anonimatul autorilor ei (*HC*, p. 220). Toate aceste caracteristici induc asupra acțiunii o tensiune greu de suportat; de aceea, oamenii sînt tentați să evadeze din strînsoarea acestor rigori, convertind acțiunea după modelul fabricației, model ce include un plan al acțiunii, posibilitatea controlului și a predicției. Numai că o asemenea substituire poartă cu ea pericole pe care numai lumea modernă le-a dezvăluit. Este vorba de înlocuirea sferei politice prin cea socială, unde valorile dominante sînt cele ale muncii și fabricației, valori ce definesc acțiunea solitară a celui aflat în slujba vieții și a utilității, și prin experiența totalitară, prin care tensiunile, incertitudinile și riscurile acțiunii, pe scurt imprevizibilul experienței și al vieții cotidiene, sînt închise în siguranța și capacitatea ideologiei de a explica totul. Preeminența modernă a socialului asupra politicului, consideră Arendt, îi rupe pe oameni unii de ceilalți, interesul încetează să mai fie inter-est, devenind închiderea între granițele private ale muncii și proprietății, devenind acțiunea însingurată a celui ce trebuie să se rupă de ceilalți pentru a fi. Cetățeanul este înlocuit de burghez. Din acest moment, drumul către societatea lipsită de clase (*classless society*), către societatea de masă, către turmă (*herd*) este deschis. Indivizii se atomizează, rupți cum sînt unul de celălalt, lipsiți de spațiul public, politic. Manipularea, înregimentarea și lagărul de concentrare se profilează la orizont, căci ce

poate fi mai ușor decît să controlezi indivizii izolați, dispersați, adînciți în sfera lor privată, indivizii ce au întors spatele lumii?

Condiția umană modernă și gîndirea politică

Într-un interviu acordat în anul 1964 Televiziunii germane, Hannah Arendt își delimita gîndirea de filozofie, integrînd-o teoriei politice. În acest context, ea declara: „Vreau să privesc politica cu ochi purificați de orice filozofie." Afirmația este derutantă, nu pentru că vine din partea cuiva care a studiat filozofia cu Heidegger și Jaspers, ci, mai degrabă, deoarece cea care o face își construiește gîndirea printr-o profundă analiză a conceptelor filozofiei politice tradiționale, analiză ce se desfășoară de la filozofia lui Platon, Augustin, Hobbes, Machiavelli, pînă la cea a lui Marx, Kierkegaard, Nietzsche.

Și totuși, aceeași afirmație vizează, în mod clar, unul dintre aspectele cele mai tulburătoare ale secolului al XX-lea, totalitarismul. Prin cuvintele de mai sus, Arendt exprimă neputința gîndirii și a conceptelor politice tradiționale de a da seama de totalitarism, de a-l suprima în sensul hegelian al cuvîntului. Totalitarismul marchează sfîrșitul unei lumi și al unui mod de a gîndi, prin aceea că le aduce pe acestea la absurd. Totalitarismul marchează sfîrșitul metafizicii, al unui mod de a gîndi politicul cu rădăcini tocmai la Platon. Platon este primul filozof care înlocuiește acțiunea cu fabricația, care închide imprevizibilul acțiunii umane în dinainte-cunoscutul fabricației. Fabricația se mișcă în limitele unui model anterior prefigurat, ce urmează să capete realitate prin creație, putînd astfel să controleze, să domine desfășurarea ulterioară, în măsura în care ce urmează nu este decît actualizarea a ceva deja cunoscut. Tot Platon este cel care identifică deosebirea dintre gîndire și acțiune cu aceea dintre conducători și conduși. Modul său de a proceda, amplificat de creștinism, exprimă dorința de a ieși din politic, din imprevizibilitatea rezultatului acțiunii politice, din ireversibilitatea procesului și din anonimatul actorilor politici, pe scurt, demersul platonician și cel creștin înfăptuiesc ieșirea din politic și marchează imixtiunea nepermisă a filozofiei în acest domeniu.

Sfîrșitul acestui mod de a gîndi este exprimat de ambiția de a controla întregul istoriei sau al naturii, de a vedea indivizii umani și acțiunile lor ca purtători ai legilor naturii sau istoriei. Mai presus de orice, el este exprimat de ambiția de a fabrica o societate perfectă, o societate manipulabilă de către cei care conduc, căci ei sînt singurii care știu, singurii care înțeleg mișcarea forțelor naturii sau ale istoriei, iar modelul originar al acestui final nu este altul decît filozoful-rege platonician. Lectura Hannei Arendt se înscrie aici într-o orientare mai cuprinzătoare a gîndirii secolului al XX-lea, care refuză să vadă în totalitarism un simplu accident, o întîmplare bizară, încercînd să sondeze rădăcinile cul-

turale și istorice ale totalitarismului, legătura sa cu un anume mod de a face filozofie, cu un anume mod de a gîndi. Și, ca și Adorno, care în *Negative Dialektik* (1966) se îndoiește de posibilitatea metafizicii după erupția Holocaustului, Arendt surprinde imposibilitatea de a mai gîndi ca înainte de totalitarism, surprinde neputința gîndirii tradiționale de a înțelege acest fenomen.

Această neputință pune modernitatea într-o legătură specială cu tradiția, o legătură pe care Arendt o exprimă prin sintagma „între trecut și viitor" (titlul uneia dintre cărțile ei) în care accentul cade pe „între", pe suspendarea gîndirii moderne, ce se vede constrînsă să gîndească ineditele fenomene politice fără delegație testamentară, fără ajutorul trecutului, fără o schemă existentă prealabil, căci istoria nu ne poate oferi categoriile pentru a ne gîndi ființa. Pe pagina de încheiere a lucrării *Originile totalitarismului*, Arendt scrie: „... fiecare sfîrșit în istorie conține, în mod necesar, un nou început; acest început este promisiunea, singurul «mesaj» pe care sfîrșitul îl poate produce vreodată. Începutul, înainte de a deveni un eveniment istoric, este capacitatea supremă a omului politic, care este identică cu libertatea omului." În analiza pe care o face totalitarismului și, în general, lumii moderne, Arendt folosește ca model normativ modelul politic grec și pe cel roman. De aceea, în înțelegerea celor două concepte-cheie ale politicii în concepția Hannei Arendt — libertatea și autoritatea — modelul pentru înțelegerea libertății îl oferă agora greacă, iar cel pentru înțelegerea autorității îl oferă modelul roman de întemeiere a unei cetăți, cultul strămoșilor fondatori.

Numai că imixtiunea filozofiei în înțelegerea libertății a dus la pierderea sensului originar al acesteia, ceea ce o determină pe Arendt să inițieze o analiză a condiției umane, înțeleasă ca *vita activa*, prin care aceasta propune o delimitare clară între muncă în sensul trudei (*labor*), muncă în sensul fabricării (*work*) și acțiune (*action*), vizînd astfel autonomia politicului și a înțelegerii libertății politice față de biologic și social. Mutarea interesului dinspre relația terestră, pe firul timpului, înspre relația eternă, atemporală, transcendentă, indusă de creștinism a dus la imposibilitatea omului modern de a mai înțelege politicul ca întemeiere, ca fondare a unui spațiu politic, ca spațiu public ce se păstrează printr-o permanentă recreare a sa, printr-o relație vie cu ceilalți, imposibilitate mereu forțată prin revoluțiile moderne ce apar ca tot atîtea încercări eșuate (cu excepția poate a Revoluției americane) de a reedita experiența romană.

În acest context, *Condiția umană* este lucrarea răscruce în gîndirea Hannei Arendt. Este cea care face legătura între argumentul istorico-cultural și politic dezvoltat în *Originile totalitarismului* și lucrările ulterioare dedicate fie unei analize filozofice a conceptelor fundamentale ale gîndirii politice, tradiției occidentale de gîndire politică, precum *Despre revoluție*

şi *Între trecut şi viitor*, fie unei analize filozofice mai ample ce încearcă să lămurească relaţia complexă dintre judecată, voinţă şi gîndire, precizînd locul acţiunii politice în cîmpul mai vast al existenţei umane înţelese, de data aceasta, într-un sens mai larg decît cel conturat în *Condiţia umană*, precum în lucrarea neterminată *Viaţa spiritului*.

Note

* Citatele din text pentru care nu se indică decît pagina sînt din Hannah Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958. Traducerea lor este făcută de autorul articolului.

1 Citatul este din ediţia franţuzească, *La vie de l'esprit*, P.U.F., Paris, 1978, vol. 1, p. 106.

2 Vezi Hannah Arendt, *Between Past and Future*, Penguin Books, New York, 1968, p. 167.

3 Vezi Prefaţa la Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1979.

Referinţe

Ediţie princeps

Hannah Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958

Exegeză

Margaret Canovan, *The Political Thought of Hannah Arendt*, Dent, Londra, 1974

Bhikhu Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, Macmillan, Londra, 1981

Gordon J. Tolle, *Human Nature under Fire: the Political Philosophy of Hannah Arendt*, University Press of America, Washington D.C., 1982

Alte scrieri

Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, [1951] 1979 (ediţie românească: *Originile totalitarismului*, Humanitas, 1994)

Hannah Arendt, *On Revolution*, Viking Press, New York, 1965

Hannah Arendt, *Between Past and Future*, Penguin Books, New York, 1968

Hannah Arendt, *La vie de l'esprit*, P.U.F., Paris, 1978

MIHAELA CZOBOR-LUPP

Raymond Aron (1905–1983)
DEMOCRAȚIE ȘI TOTALITARISM (1965)

Într-un secol al credințelor ideologice și al iraționalității acțiunilor politice, Raymond Aron oferă imaginea exemplară a intelectualului neînregimentat din punct de vedere politic și ideologic, care va rămîne toată viața fidel idealurilor liberale și democratice, singurele capabile, în opinia sa, să salveze libertatea și demnitatea umană. Această atitudine este rodul unei experiențe intelectuale și de viață deosebite, care fac din Raymond Aron „ultimul dintre liberali" (Bloom 1985), continuator al tradiției gîndirii liberale a lui John Locke, Montesquieu, John Stuart Mill și Alexis de Tocqueville.

Raymond Aron provine dintr-o familie franceză de burghezi înstăriți și primește o educație „clasică". Urmează cursuri de filozofie la École Normale Supérieure (1924–1928), unde se împrietenește cu Jean-Paul Sartre și Paul Nizan. Este o perioadă liniștită în viața lui (pe care nu o va mai regăsi decît după război), în care speră să devină filozof. După ce, în 1928, obține dreptul de a preda filozofia în învățămîntul secundar, petrece perioada 1930–1933 în Germania, predînd la Universitatea din Köln (1930–1931) și la Casa Academică Franceză din Berlin (1931–1933). Întors în țară, Raymond Aron lucrează la cele două teze de filozofie a istoriei, *Introduction à la philosophie de l'histoire* (*Introducere în filozofia istoriei*) și *La philosophie critique de l'histoire* (*Filozofia critică a istoriei*), pe care le publică în 1938 și care contribuie la zdruncinarea pozitivismului istoric și sociologic dominant în epocă.

În ciuda debutului excelent, Raymond Aron nu se va dedica în continuare filozofiei. Experiența germană îi va schimba definitiv viața. Aici descoperă *sociologia* (în special cea a lui Max Weber, pe care o introduce în mediile intelectuale franceze) și *rolul decisiv al politicului* în înțelegerea și explicarea societăților contemporane. Max Weber devine modelul intelectualului demn de urmat pentru Aron.

Cel de-al doilea factor care îl face pe tînărul Raymond Aron să-și reorienteze atenția dinspre filozofie către analiza sociologică a politicului este Hitler și politica sa violentă: „contactul meu cu politica l-a reprezentat venirea la putere a lui Hitler, [...] barbar ajuns la conducere cu ajutorul maselor" (Aron, *Le spectateur engagé*, 1981, p. 44). În tinerețe a făcut parte din mișcarea de tineret a partidului socialist, deoarece împărtășea idealurile vagi și generoase ale stîngii și dorea „să facă ceva pentru popor". Această orientare politică a fost însă repede abandonată: „[în anii '30] eram socialist într-un mod vag, și din ce în ce mai puțin, pe măsură ce studiam economia politică. Am fost socialist atîta vreme cît nu am făcut economie politică" (Aron, *Le spectateur engagé*, 1981, p. 47). După război, între 1947 și 1951, face parte din *Rassemblement pour*

in France (R.P.F.), mişcare parlamentară ce îl susţinea pe generalul de Gaulle, fără a deveni însă gaullist.

Ulterior se retrage complet din politică, preferînd rolul de *spectator angajat*, întotdeauna prezent în dezbaterile publice, dar neimplicat în procesul de luare a deciziilor, şi pe cel de *analist lucid, critic şi detaşat*. Convins că, pentru a face politică, trebuie să utilizezi pasiunile celorlalţi, şi că activitatea politică este impură, Aron alege să *gîndească* şi să *înţeleagă* în mod raţional politicul. Va face acest lucru din trei ipostaze diferite, care sînt aparent contradictorii, dar pe care a reuşit să le distingă în mod strălucit: cea de jurnalist, de profesor universitar şi de politolog. Ideile profesate în presă, la catedră sau în cărţile pe care le-a publicat s-au dovedit întotdeauna pertinente, consecvente şi argumentate, bazate pe o grilă de analiză formată din cîteva elemente de bază: 1) Pentru Raymond Aron istoria nu are un sens determinat şi nu este limitată, ea depinzînd doar de acţiunile libere ale oamenilor. Autorul respinge mesianismele sau ideologiile ca discurs de interpretare globală a lumii şi ca ghid de acţiune. 2) Singurul mijloc pe care îl au oamenii pentru a-şi reprezenta lumea, a o înţelege şi a o transforma este raţiunea, în sens kantian. 3) Filozofia liberală, care privilegiază empirismul în analiză şi acţiune şi care respectă pluralitatea ideilor, reprezintă sistemul de orientare politică cel mai puţin rău.

Acest mod de analiză a făcut din Raymond Aron un gînditor atipic pentru climatul intelectual francez contemporan. Într-o ţară în care cea mai mare parte a intelectualităţii era socialistă sau comunistă, avîndu-l ca reprezentant emblematic pe Sartre şi revendicîndu-se de la tradiţiile intelectuale ale socialismului utopic saint-simonian, ale pozitivismului şi marxismului, Raymond Aron are o opţiune politică liberală şi se revendică de la tradiţia intelectuală franceză a lui Montesquieu, Constant şi Tocqueville. Într-o Franţă preponderent antiamericană, marxistă, „pacifistă", europesimistă, Raymond Aron face o analiză critică marxismului şi comunismului, este susţinătorul Alianţei Nord-Atlantice şi al construcţiei europene, şi critic al anarhismului contestatar neomarxist de tip '68. Pentru cea mai mare parte a intelectualităţii franceze, Aron este, dacă nu indezirabil, cel mult „un om inteligent, dar de dreapta", gîndirea sa fiind considerată ca „un pol negativ, reacţionar". La fel ca Tocqueville, Raymond Aron are un renume mult mai bun în mediile universitare anglo-saxone decît în cele franceze. Cu toate acestea, mai ales din anii '70, autori ca Jean-François Revel, Pierre Manent, Alain Besançon, André Glucksmann susţin idei similare celor ale lui Raymond Aron.

Democraţie şi totalitarism a fost publicată pentru prima dată de către „Centre de Documentation Universitaire" sub titlul mai exact, dar prea lung, *Sociologia societăţilor industriale, schiţă a unei teorii a regimurilor politice*. În 1965 va fi tipărită în tiraj de masă de către Editura Gallimard,

completînd seria de cursuri tipărite începută de către aceeaşi editură în 1962 cu *Dix-huit leçons sur la société industrielle* şi continuată în 1964 cu *La lutte de classe. Nouvelles leçons sur les sociétés industrielles.* Textul cărţii se constituie din cele 19 conferinţe de sociologie politică pe care autorul le-a susţinut în anul universitar 1957–1958 la Sorbona şi va rămîne neschimbat, cu excepţia unei completări privind Republica a V-a, inserată de către autor în *Cuvîntul introductiv*. Succesul pe care l-a avut în mediile academice şi în publicul larg au infirmat temerile iniţiale ale autorului că stilul oral va impieta asupra expunerii. Scurtă, clar scrisă, bogată în idei şi precisă din punct de vedere conceptual, *Democraţie şi totalitarism* a devenit o carte clasică a ştiinţei politice, un text de referinţă în analiza comparată a regimurilor politice.

Chiar dacă cele trei volume se completează reciproc, fiecare reprezintă un tot coerent şi se poate citi separat. Dacă în primele două autorul insistă mai mult asupra caracterului înrudit al societăţilor contemporane, pe care le desemnează indistinct ca moderne şi industriale, în cel de-al treilea volum, autorul pune în lumină cu precădere distincţiile care există între regimurile politice de inspiraţie bolşevică şi cele liberal-democratice. Criteriul de discriminare nu este economic ca în cazul analizelor lui Friedrich A. Hayek sau Ludwig von Mises (capitalism contra economie planificat-centralizată) şi nici social, ca în cazul lui Karl Popper (societatea deschisă *versus* societatea tribală închisă), ci politic (multipartismul contra monopolului politic şi ideologic al unui singur partid). Vom încerca, într-o primă fază, să explicăm acest tip de abordare metodologică, pentru ca apoi să prezentăm modul în care autorul analizează fiecare dintre cele două tipuri de regimuri politice.

Clasic sau modern?

Din punct de vedere metodologic, Raymond Aron este greu clasificabil. În mod evident, în toate studiile sale, el se revendică de la autorii clasici şi se raportează la ei. Ideile lui Aristotel, Machiavelli, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau reprezintă punctele sale de referinţă. În momentul în care trebuie să aleagă o grilă de clasificare şi de analiză a regimurilor politice, va împrumuta o serie de elemente de la fiecare, combinîndu-le în mod ingenios şi adăugîndu-le o notă personală.

Acceptînd autonomia şi primatul politicului, Raymond Aron revine la viziunea tradiţională, care postula întîietatea regimului politic asupra organizării economice şi sociale, viziune care fusese răsturnată de către filozofii istoriei sau sociologii din secolul al XIX-lea şi care era la modă în ştiinţele sociale din epocă. În opinia autorului, în societăţile moderne de tip industrial, elementele de identitate sînt mult mai numeroase şi mai importante decît cele specifice, deoarece toate se supun aceloraşi

legi: raționalizarea, ierarhizarea raporturilor de producție, stratificarea socială, prioritățile tehnico-științifice. De aici, necesitatea de a gîndi politicul ca un spațiu autonom și avînd o preeminență în raport cu economicul, deoarece numai analiza regimului politic (democratic sau totalitar) poate distinge între tipuri comparabile de societăți.

Raymond Aron are de ales între trei tipuri de abordări ale regimurilor politice: studiul juridic, care are ca obiect privilegiat de analiză Constituția, act juridic și politic fundamental care fixează regulile de bază ale regimului; analiza filozofică, ce are ca temă centrală identificarea celui mai bun regim politic; analiza sociologică, ce are drept scop studiul de fapt al regimurilor politice, funcționarea lor instituțională, fără pretenția de a face judecăți de valoare. Raymond Aron adoptă cea de-a treia soluție, a sociologiei politice, ce abandonează concepția finalistă asupra naturii umane și implică determinarea celui mai bun regim în funcție de vocația umană. În opinia sa, regimul ideal ar trebui să îndeplinească, perfect și concomitent, cele trei funcții ale ordinii politice: administrativă (care are drept scop asigurarea păcii sociale și respectarea legalității), guvernamentală (care înglobează funcțiile legislativă și executivă) și de legitimare (vizînd obținerea loialității cetățenilor). În realitate un astfel de regim nu există, și atunci sarcina analistului este de a înțelege funcționarea modelelor istorice.

O astfel de viziune se revendică direct de la Montesquieu care, pentru a defini un regim politic, a identificat mai multe *variabile* (numărul deținătorilor autorității, caracterul moderat/imoderat al exercitării acesteia), pe care le-a integrat unui anumit *context social*. Spre deosebire însă de Aristotel, Montesquieu și Weber care încercaseră în moduri diferite să găsească o grilă de analiză unică, aplicabilă oricărui regim la scara istoriei, Raymond Aron va aplica analiza sa doar societăților industriale. Prin metoda lui de analiză situată între tradiție și inovație, Raymond Aron este, așa cum îl caracteriza Ghiță Ionescu, un clasic modern.

Principalele variabile

Criteriul determinant de discriminare între regimurile politice este împrumutat de la Aristotel, însă într-o formă modificată: important pentru definirea unui regim este nu numărul deținătorilor suveranității, ci numărul de partide politice care pot intra în mod legal în competiție pentru exercitarea autorității legitime. În funcție de acest criteriu, Raymond Aron identifică două tipuri ideale de regimuri politice: *regimurile constituționale pluraliste* (democratice) și *regimurile monopoliste* (totalitare). De ce se oprește însă Aron la numărul de partide?

În cetatea antică, de mică întindere și cu o populație redusă, era posibilă democrația directă. În epoca modernă, a statelor de mare întindere și dens populate, democrația nu mai poate fi pusă în practică decît sub

formă reprezentativă. De asemenea, principiul de legitimare prin voința divină a puterii politice este înlocuit de legitimitatea populară. Transformarea foștilor supuși în cetățeni duce la politizarea maselor care au un rol din ce în ce mai important în procesul politic. În acest context, partidele politice îndeplinesc funcția esențială de a participa la desemnarea guvernanților. Partidele devin elementele active ale vieții politice: în lupta dintre partide sau în interiorul acestora se dau bătăliile politice și se arbitrează lupta pentru putere.

Multipartismul are și un fundament social. Societățile moderne sînt prin definiție eterogene, bazate pe diversitatea intereselor personale sau de grup. Partidele politice nu fac decît să traducă în termeni politici această realitate. În regimurile monopoliste, existența partidului unic nu este expresia omogenității sociale. Dimpotrivă, se dorește omogenizarea forțată a societății (imposibilă de altfel) prin impunerea unui regim de partid unic.

Numărului de partide i se adaugă o a doua variabilă: constituționalitatea alegerii guvernanților și a exercitării puterii. Constituționalitatea implică existența unui set de reguli de bază privitoare la organizarea și funcționarea regimurilor politice, născute în urma unei dezbateri și competiții politice libere între mai mulți actori politici și bazate pe ideea de compromis. O Constituție nu este un *Diktat* impus cu forța. Însă existența Constituției este doar o condiție necesară, nu și suficientă, a constituționalismului. Existența în statele comuniste a unei Constituții nu are decît o funcție de legitimare a puterii politice totalitare față de cetățeni și, mai ales, față de statele occidentale. Cea de-a doua condiție este aceea a respectării prevederilor constituționale de către toți actorii politici, care nu le pot eluda sau abroga în mod unilateral, fără a se face vinovați de practici anticonstituționale. În funcție de respectul sau lipsa de respect pentru cele două variabile, *natura* regimurilor politice (concept împrumutat de la Montesquieu, la fel ca și cel de principiu al regimului politic) poate fi democratică sau totalitară.

Principiul regimului constituțional pluralist constă dintr-o combinație de două sentimente: respectul legalității sau al regulilor și simțul compromisului. Esența regimurilor occidentale constă în legalitatea concurenței partizane și în exercitarea legală a puterii. Simțul compromisului implică recunoașterea, cel puțin parțială, a argumentelor celorlalți, precum și găsirea unei soluții acceptate de toată lumea. Principiul regimului monopolist rezultă din combinarea a două sentimente: credința și frica. Ele sînt specifice pentru cele două tipuri de categorii sociale pe care le întîlnim aici: militanții sau „credincioșii", și opozanții sau „necredincioșii". Cel dintîi sentiment rezultă din caracterul partidului unic, care este un partid de acțiune, revoluționar și care nu poate trăi decît din credința militanților. Cel de-al doilea îi domină pe opozanții

actuali sau virtuali, reali sau imaginari, interni sau externi ai regimului. Frica maladivă se naşte din neputinţa resimţită în faţa atotputerniciei statului-partid. Cele două sentimente au însă în comun faptul că se manifestă în mod violent.

Regimurile constituţional-pluraliste

Denumite şi democratice, regimurile constituţional-pluraliste se caracterizează prin existenţa mai multor partide politice care au dreptul legal de a funcţiona şi care intră în mod inevitabil în competiţie pentru exercitarea puterii. Competiţia politică dintre partide este reglementată prin norme constituţionale, ceea ce face ca orice regim politic unde există partide politice în concurenţă să fie constituţional. Din pluralitatea partidelor este dedusă legalitatea opoziţiei. Cum toate partidele doresc să exercite puterea, dar numai unele reuşesc, rezultă că celelalte se găsesc în opoziţie. Opoziţia legală faţă de puterea politică este un fapt relativ rar în istorie, şi el caracterizează un anumit tip de regim, specific ţărilor occidentale. Din existenţa unei opoziţii instituţionalizate decurg legalitatea şi moderaţia, caracteristici ale exerciţiului autorităţii. Principiilor legalităţii şi moderaţiei li se adaugă faptul că, într-un regim democratic, exercitarea puterii este limitată în timp (orice mandat politic este temporar). Cînd cel care cîştigă puterea îşi împiedică contracandidaţii să mai intre în competiţia politică, se iese din democraţie, pentru că opoziţia este scoasă în afara legii. De asemenea, exercitarea puterii trebuie să se facă în mod paşnic, soluţiile violente (folosirea poliţiei sau armatei împotriva cetăţenilor, lovitura de stat) fiind incompatibile cu democraţia. În momentul în care se depăşeşte un anumit „prag al violenţei", regimul îşi pierde caracterul democratic. Pentru ca guvernarea să aibă un caracter moderat, paşnic, legal, legitim şi temporar, trebuie fixate anumite limite constituţionale în calea acţiunii guvernamentale, astfel încît nici un grup să nu fie tentat mai curînd să lupte decît să se supună. Într-un regim constituţional pluralist, statul nu este partizan, ci se situează deasupra partidelor. Interesul naţional nu se identifică cu cel al unui partid politic, statul este neutru, laic din punct de vedere ideologic, iar legitimitatea regimului politic este una electorală.

În interiorul regimului democratic definit ca un *ideal tip*, putem identifica existenţa unei mari diversităţi de modele concrete, care sînt identice ca natură, dar diferite ca mod intern de funcţionare. În identificarea lor, Raymond Aron foloseşte un alt set de variabile politice şi sociale. Dintre cele politice cea mai importantă este Constituţia, văzută din perspectivă juridică. În funcţie de acest criteriu, regimurile politice democratice pot fi parlamentare, prezidenţiale, semiprezidenţiale sau de Adunare,

iar statul poate fi unitar, federal sau confederal. De asemenea, legea electorală, sistemul de partide (bipartism, multipartism), funcționarea administrației, structura socială și raporturile dintre partidele politice și Biserică ajută la înțelegerea diversității regimurilor democratice.

Alte două probleme importante legate de analiza regimurilor democratice țin de raportul care există între democrație și oligarhie, precum și de posibilitatea și scenariile de corupere a primeia. Ca observație generală, Raymond Aron acceptă că orice regim politic este, într-o măsură mai mare sau mai mică, oligarhic — și în cazul regimurilor democratice, deciziile sînt luate de o minoritate, de cele mai multe ori plutocratică: „Atîta vreme cît oamenii nu vor fi guvernați de sfinți, cei care vor participa la guvernare vor profita de pe urma ei." Datorită garanțiilor instituționale și legale existente într-un regim democratic, tendințele oligarhice, chiar dacă sînt prezente, sînt mult mai limitate în manifestări decît în oricare alt tip de regim politic. Într-un regim constituțional de partide multiple, elitele politice sînt deschise, permițînd, cel puțin în teorie, oricărui cetățean să acceadă prin vot la puterea politică, favorizînd astfel dinamica socială. Privilegiile elitei politice nu sînt negate, însă ele se află în permanență sub observația opiniei publice, ceea ce le face mai restrînse și deci mai ușor acceptabile. Regimurile democratice oferă maximum de garanții guvernaților, iar controlul puterii aparține deopotrivă cetățenilor și membrilor elitei.

În ceea ce privește posibilitatea coruperii regimului, democrația este în mod constant predispusă către degenerare, în măsura în care critica regimului, opoziția și competiția politică deschisă sînt principiile sale de bază. Democrațiile sînt singurele care acceptă în sînul lor chiar dușmani ideologici al căror scop declarat este răsturnarea regimului existent. Este însă coruperea regimurilor constituțional-pluraliste inevitabilă? Teoretic, orice regim democratic se poate prăbuși, fie în urma unei lovituri de stat (scenariul latino-american, în care o minoritate beneficiază de sprijinul armatei), fie prin accesul legal sau semilegal la putere, după care urmează răsturnarea revoluționară a regimului (o minoritate beneficiază de sprijinul puterii existente — cazul lui Hitler, al lui Napoleon al III-lea), fie prin înfrîngerea militară, invazia sau, cel puțin, acțiunea străină (o minoritate se bazează pe sprijinul unei armate străine — sovietizarea Europei de Est). Acest scenariu nu este însă obligatoriu. Pentru ca un regim democratic să se prăbușească, trebuie ca un întreg complex de factori (politic-instituționali, sociali, economici, militari) să se îndeplinească. Cu excepția celui de-al treilea caz (ce are cauze exogene), regimul rămîne democratic atîta vreme cît există un consens general la nivelul societății că avantajele oferite de regim atîrnă mai greu în balanță decît dezavantajele și că, într-o situație de criză politică, cetățenii trebuie să se manifeste în favoarea democrației.

Regimurile monopoliste

Denumite și regimuri totalitare, de partid unic sau ideocrații, regimurile monopoliste se caracterizează, în opinia lui Raymond Aron, prin cinci elemente principale:

1) Fenomenul totalitar intervine într-un regim care acordă unui singur partid monopolul activității politice.

2) Partidul monopolist este animat sau înarmat cu o ideologie căreia îi conferă o autoritate absolută și care, drept urmare, devine adevărul oficial al statului.

3) Pentru a răspîndi acest adevăr oficial, statul își rezervă, la rîndul său, un dublu monopol: al mijloacelor de constrîngere și al mijloacelor de persuasiune. Toate mijloacele de comunicație, radio, televiziune, presă sînt dirijate, comandate de către stat și de către cei care îl reprezintă.

4) Cea mai mare parte a activităților economice și profesionale sînt supuse statului și devin, într-un anumit fel, parte integrantă a acestuia. Cum statul este inseparabil de ideologia sa, cea mai mare parte a activităților economice și profesionale sînt colorate de către ideologia oficială.

5) Cum totul devine activitate de stat și orice activitate este supusă controlului ideologic, o greșeală comisă într-o activitate economică sau profesională devine concomitent o greșeală ideologică. Rezultatul este politizarea, transfigurarea ideologică a tuturor greșelilor posibile ale indivizilor, iar în cele din urmă, o teroare, deopotrivă polițienească și ideologică.

Indiferent dacă se consideră că, dintre aceste elemente, esențial este monopolul politic al partidului, etatizarea vieții economice sau teroarea ideologică, fenomenul devine complet numai atunci cînd toate aceste elemente sînt reunite.

Într-un regim totalitar, prin monopolul activității politice legitime acordat unui singur partid, noțiunile de opoziție politică legală, de competiție electorală, de pluralitate de idei și opțiuni politice sînt interzise în mod constituțional. Prin monopolizarea activității politice de către un singur partid, statul devine inseparabil legat de interesele acestuia, transformîndu-se într-un stat partizan în care interesul național se confundă cu interesul de partid. Din punct de vedere politic, statul nu mai este un arbitru neutru, ci un instrument de realizare a politicii de partid. Statul este deci nevoit să limiteze (de cele mai multe ori să înlăture total) libertatea discuțiilor politice. Monopolul asupra vieții politice duce la un monopol asupra adevărului. În afară de adevărurile oficiale ale partidului, toate celelalte adevăruri sînt total excluse. Partidul unic este un partid de acțiune, revoluționar, avînd o ideologie teleologică bazată pe voința de schimbare radicală a societății existente. Caracterul revoluționar al partidului unic introduce un element de violență și de ilegalitate în

exercitarea puterii. Violența se manifestă atît la nivelul discursului, cît și al practicilor politice și este prezentă încă de la inaugurarea regimului. Venirea la putere a partidului se realizează prin lovituri de forță (marșuri asupra capitalei, asedierea instituțiilor statului, revoluții). Chiar în cazul regimului nazist, în care venirea la putere se face pe căi aparent legale, principiul moderației și legalității este repede abandonat prin excluderea posibilității de reîntoarcere la un sistem politic bazat pe alegeri libere și prin discreditarea și distrugerea instituțiilor reprezentative. De aici rezultă neconstituționalitatea regimului politic. Chiar dacă sînt menținute, Constituțiile nu sînt decît simple ficțiuni juridice avînd, în cazul regimului bolșevic, rolul de a legitima în exterior și în ochii propriilor cetățeni regimul ca democratic. Înarmat cu o voință totalitară și o ideologie teleologică, regimul politic are o finalitate bine determinată, fiind animat de dorința de a reînnoi radical societatea, pînă în momentul în care aceasta se va confunda cu statul.

O dată identificate trăsăturile specifice ale totalitarismului și logica sa de acțiune, se pun cel puțin două întrebări. Orice regim de partid unic devine în mod inevitabil un regim totalitar? Fenomenul totalitar este unitar sau putem vorbi de totalitarisme, modele politice înrudite, dar distincte?

Nu orice regim de partid unic devine totalitar, după cum putem întîlni regimuri autoritare (dar nu totalitare) în care monopolul politic să nu fie acordat unui singur partid. Există o primă categorie a regimurilor în care partidul unic își justifică existența doar pentru o perioadă de timp tranzitorie, în care trebuie să realizeze transformarea revoluționară a regimului, dar cu intenția de a se reveni la un sistem de mai multe partide, bazat pe o legitimitate electorală. Un exemplu este cel al Turciei lui Kemal Atatürk, care încearcă să construiască în aceste condiții statul național modern laic turc. Ulterior s-a revenit la un regim de mai multe partide, care nu este însă complet democratizat. Un al doilea caz de regim politic de partid unic care nu poate fi definit ca totalitar, ci mai degrabă ca autoritar, este cel al Italiei fasciste, în care monopolul politic al partidului fascist nu este acompaniat de cel ideologic. În acest regim, continuă să se mențină diferența între spațiul public (social) și cel privat (individual), violența îndreptată împotriva populației, precum și gradul de entuziasm și teamă resimțite de populația civilă împotriva statului fiind mai reduse. Partidul fascist nu dorea transformarea radicală, revoluționară a societății, ci afirmarea necesității unui stat puternic, garanție a reafirmării națiunii italiene ca o națiune puternică, imperială. Regimul accepta un anumit grad de autonomie socială, subzistența unei economii preponderent liberale și folosirea limitată a violenței (numai împotriva dușmanilor ideologici care puneau în discuție monopolul politic al partidului fascist).

Singurele regimuri monopoliste care au dezvoltat o politică totalitară au fost cel nazist și cel comunist. Acestea au în comun existența unui partid unic, animat de o ideologie revoluționară ce tinde să transforme radical societatea prin violență și teroare. În ciuda acestor asemănări de natură, între cele două tipuri de totalitarism există diferențe importante. Nazismul condamnă idealurile democratice și liberale și are ca principiu de unitate puritatea rasială. Obiectivul ideologic principal este refacerea unității morale și rasiale a Germaniei, prin exterminarea raselor impure și extinderea granițelor statului german la întregul teritoriu locuit de germanofoni. Programul ideologic al nazismului este deci de inspirație tradițională, avînd un caracter rasial și antiumanitar. Comunismul nu neagă idealurile democratice și liberale, ci pretinde că le îndeplinește în mod absolut prin crearea unei societăți noi, omogene și prin eliminarea luptei partizane. Spre deosebire de naziști, comuniștii vor interzice proprietatea privată și vor pune bazele unui sistem economic etatist, dirijist și planificat, bazat pe naționalizări și colectivizări forțate. Din punct de vedere ideologic, comunismul este universalist și umanitar. Finalitatea ideologică a celor două regimuri este, în opinia autorului, diferită: nazismul este animat de voința demonică de distrugere a unei pseudorase cu ajutorul camerelor de gazare, în timp ce comunismul dorește construirea unui regim și a unui om nou cu ajutorul lagărelor de muncă. Comunismul este deci novator și creator, însă suferă de o derivă ideologică. Nazismul este tradițional, distrugător și suferă de o derivă patologică.

Raymond Aron analizează posibilitatea existenței unui al treilea tip de regim politic în cadrul societăților industriale, care se caracterizează prin inexistența partidelor politice. Astfel de regimuri au existat în Franța în perioada guvernului autoritar nepolitizat de la Vichy (însă în condițiile excepționale ale ocupației militare), în Portugalia și Spania (unde însă dezvoltarea unei societăți industriale a fost mai lentă și incompletă). Tendința de evoluție a societăților industriale este însă către o mare mobilizare și includere a cetățenilor în sistemul politic. Politizarea maselor va duce într-o societate liberă la apariția multipartismului (cetățenii se pot organiza independent din punct de vedere politic, în funcție de propriile interese și opinii), în timp ce într-o societate lipsită de libertate partidul unic va căuta să înregimenteze societatea pentru a o controla. Un regim politic fără partide ar trebui să îndeplinească două condiții, ambele incompatibile cu evoluția societăților industriale. Legitimitatea celor care exercită puterea trebuie să fie similară cu aceea a unui bun părinte de familie, a unui despot luminat, nesupus controlului cetățenilor, iar societatea trebuie să fie depolitizată.

După ce face aceste distincții între diferitele tipuri de regimuri de partid unic, Raymond Aron discută pe larg modelul bolșevic, justificînd această alegere prin faptul că nazismul și fascismul sînt fenomene istorice

epuizate, iar regimurile autoritare din Spania, Turcia și Portugalia s-au dezvoltat în zone marginale ale societății industriale moderne pe care și-a propus să o analizeze. Modelul comunist era singurul care avea șanse de supraviețuire. În opinia autorului, regimurile comuniste vor evolua către o gestiune economică mai rațională care va ameliora condițiile de existență ale cetățenilor, către o destindere ideologică și o stabilizare a ierarhiei birocratice. Modurile de viață vor tinde să se apropie de cele două părți ale cortinei de fier. Cu toate acestea, regimul va menține două elemente esențiale: monopolul politic al partidului și absolutismul birocratic. Scenariul cel mai probabil de dispariție a acestui tip de regim nu este însă transformarea graduală, îmburghezirea societății, ci unul revoluționar, precum cel din Polonia, Ungaria și Cehoslovacia. El nu va fi posibil decît în momentul în care, în sînul minorității guvernante, se va produce o sciziune care părea însă puțin probabilă în anul 1958 (sau chiar în 1965), cînd Uniunea Sovietică era consacrată ca a doua mare putere a lumii. Pentru ca această sciziune să se producă, trebuia ca ea să se nască din dorința de libertate a celor care trăiau în regimul comunist.

Mai este analiza lui Raymond Aron de actualitate? După prăbușirea comunismului, analiza lui Raymond Aron este dificil aplicabilă regimurilor în curs de democratizare: ea se circumscrie foarte bine sistemului politic al bipolarității și războiului rece, în care lumea Nordului era organizată în două tabere disciplinate din punct de vedere politic și ideologic. Procesul de tranziție la democrație inaugurat în anii '70 în America Latină și țările Europei de Sud și continuat după 1989 în țările postcomuniste dovedește că multipartismul și constituționalitatea regimului politic sînt condiții importante, însă nu și suficiente pentru crearea unor democrații consolidate. În lipsa unui context internațional favorabil și, mai ales, a existenței unei societăți civile bine structurate și a culturii civice, formele instituționale noi din această parte a lumii riscă să nu fie bine asimilate de societatea reală. Studiul lui Raymond Aron este în continuare util în analiza democrației și totalitarismului în perioada războiului rece, însă inadecvat în contextul democratizării regimurilor politice de la sfîrșitul secolului al XX-lea.

Referințe

Ediție princeps
Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, Paris, 1965

Exegeză
Alan Bloom, „Le dernier des libéraux", traducere de Pierre Manent, *Commentaire*, nr. 28–29, 1985, pp. 174–181
Gaston Fessard, *La philosophie historique de Raymond Aron*, Juillard, Paris, 1980
Stephen Launay, *La pensée politique de Raymond Aron*, P.U.F., Paris, 1995
Alain Piquemal, *Raymond Aron et l'ordre international*, Albatros, Paris, 1978

Alte scrieri

Raymond Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Gallimard, Paris, 1962

Raymond Aron, *La lutte de classe. Nouvelles leçons sur les sociétés industrielles*, Gallimard, Paris, 1964 (ediție românească: *Lupta de clasă*, Polirom, 1999)

Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique. Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*, Gallimard, Paris, 1967

Raymond Aron, *Le spectateur engagé. Entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton*, Juillard, Paris, 1981 (ediție românească: *Spectatorul angajat*, ISL, Nemira, 1999)

CONSTANTIN DAVIDESCU

B

Jeremy Bentham (1748–1832)

O INTRODUCERE ÎN PRINCIPIILE MORALEI ȘI ALE LEGIFERĂRII (1789)

An Introduction to the Principles of Morals and Legislation (*O introducere în principiile moralei și ale legiferării* — prescurtat, în continuare, *PML*)* este principala scriere filozofică a juristului și reformatorului englez Jeremy Bentham, întemeietorul unei doctrine juridice, politice și etice cunoscută sub numele de „utilitarism".

Întrucît dovedise o inteligență precoce (la 12 ani era deja admis la Queen's College din Oxford), tatăl său îl va orienta spre studierea dreptului, nutrind pentru el speranța unei strălucite viitoare cariere politice. Dezgustat însă de starea legislației și a practicii judiciare din Anglia acelui timp și atras mai curînd de teoria dreptului, tînărul Jeremy va abandona repede practica avocățească, făurindu-și un alt ideal, poate și mai ambițios: să reconstruiască pe baze strict raționale întreaga legislație, alcătuind un cod de legi complet, aplicabil nu numai țării sale, ci, cu mici modificări, oricărei alte țări suficient de civilizate. „[Să] înalțe edificiul fericirii cu ajutorul rațiunii și al legii" (p. 11) — iată idealul căruia el îi va închina o viață de muncă disciplinată și sistematică.

Va rezulta o operă imensă, inovatoare îndeosebi în teoria și filozofia dreptului, dar nu fără importanță pentru filozofia politică, etică, economia politică sau chiar filozofia limbajului. De altfel, Bentham — o adevărată întruchipare a spiritului raționalist al Iluminismului — avea preocupări reformatoare foarte diverse. De exemplu, el va investi în anii de maturitate mulți bani, energie și speranțe într-un proiect de reformă a sistemului penitenciar britanic, proiect bazat pe imaginarea unei noi arhitecturi a închisorilor și descris în lucrarea *The Panopticon, or Inspection House* (1791).

Deși scria enorm, Bentham era foarte neglijent însă în ceea ce privește finisarea și publicarea lucrărilor sale. Însăși istoria *PML* este sugestivă în acest sens. Bentham o concepuse întîi ca pe o introducere la proiectul unui Cod penal (proiect rămas nefinalizat) și o și tipărise în 1780 într-o formă, credea el, aproape finală. Întîmpinînd însă dificultăți în delimitarea sferei dreptului penal (în raport cu cel civil), el a simțit nevoia, pînă la urmă, să redacteze o nouă lucrare, în care să trateze pe larg această problemă cu toate implicațiile ei. Va rezulta astfel, ca un fel de continuare a *PML*, un important studiu de filozofie a dreptului, care, deși terminat în 1782, va rămîne în manuscris, fiind publicat de abia în 1945

şi reeditat (de H.L.A. Hart) în 1970 sub titlul *Of Laws in General* (*Despre legi în genere*). Acest ocol îl va face să-şi abandoneze proiectul iniţial, el lăsîndu-se atras de alte idei, de alte planuri reformatoare etc. În perioada 1785–1788, de exemplu, el merge în Rusia (trecînd şi prin Ţările române!), unde va încerca să o convingă pe Ecaterina cea Mare să adopte unele dintre reformele lui.

O dată reîntors în Anglia, catadicseşte, la insistenţele prietenilor, să publice în 1789 versiunea (neterminată!) tipărită cu nouă ani mai înainte.

Textul *PML*, împărţit în 17 capitole (ultimul, „Despre limitele ramurii penale a ştiinţei dreptului", rămas neterminat), păstrează astfel trimiterile la „corpul lucrării", adică la prezumtivul Cod penal căruia ar fi trebuit iniţial să-i servească drept introducere. Bentham schimbă doar titlul, oprindu-se la cel actual, şi adaugă o prefaţă şi mai multe note de subsol (alte note vor fi adăugate în ediţia din 1823). În Prefaţă, el prezintă astfel noul scop al lucrării: „De-a lungul a opt ani, au fost produse materiale pentru diverse lucrări, corespunzînd diferitelor ramificaţii ale subiectului (legiferarea)...; şi, în fiecare dintre aceste lucrări, principiile expuse în cartea de faţă apăruseră atît de necesare, încît nu am putut evita alternativa: fie să le tot transcriu unul cîte unul, fie să le expun undeva unde să fie accesibile toate laolaltă. [...] Indiscutabil, cea de-a doua variantă era de preferat." (pp. 1–2)

Deşi conţinutul *PML* pare destul de eterogen, el prezintă totuşi o unitate „funcţională": diversele „principii" expuse — cele mai multe dintre ele fiind, de fapt, consecinţe ale aplicării în sfera penală a principiului utilităţii — ar trebui, în concepţia lui Bentham, să servească drept îndrumar unui prezumtiv legislator sau judecător. Nu toate problemele abordate aici de Bentham sînt de un egal interes pentru filozofia politică. Primele capitole ale cărţii sînt însă esenţiale pentru înţelegerea fundamentelor doctrinei utilitariste, întrucît ele reprezintă prima încercare serioasă din filozofia modernă de a explica *principiul utilităţii* (numit ulterior de Bentham *principiul celei mai mari fericiri*), adică „acel principiu care aprobă sau dezaprobă o acţiune, oricare ar fi ea, în funcţie de tendinţa pe care pare să o aibă aceasta de a mări, respectiv de a micşora, fericirea celor ale căror interese sînt în joc...", principiu aplicabil „nu numai oricărei acţiuni a unei persoane private, ci şi oricărei măsuri guvernamentale" (p. 12).

Putem înţelege mai bine această doctrină, ca şi criticile care i s-au adus, dacă o descompunem în cîteva teze fundamentale. Cea mai importantă dintre acestea este *teza teleologică*: o acţiune (sau o regulă, o lege etc.) este corectă dacă şi numai dacă ea este *utilă* (ca mijloc) pentru atingerea unui anume scop. Dacă acest scop este cunoscut, evaluarea acţiunilor nu prezintă dificultăţi de principiu: pe baza cunoştinţelor factuale despre natură şi despre oameni, despre circumstanţele acţiunilor respective etc., se pot prevedea cu aproximaţie consecinţele plauzibile ale diferitelor acţiuni („tendinţa") şi se poate stabili dacă şi în ce măsură ele corespund scopului propus. Tot acest calcul pragmatic poate cere mult timp,

un mare volum de date și prezintă toate dificultățile inerente oricărei încercări de a prevedea viitorul: rezultatele sale nu vor fi niciodată absolut certe, cel puțin din perspectiva unor ființe cu capacități cognitive limitate, cum sîntem noi oamenii. Dar aceste dificultăți nu interesează în mod special filozofia morală sau politică, întrucît ele ar apărea în cazul oricărei probleme practice. Ceea ce ne spune, de fapt, teza teleologică este că o problemă de decizie morală sau politică trebuie tratată ca orice altă problemă practică: trebuie căutate mijloacele adecvate pentru atingerea scopului propus.

Care să fie însă acest scop în cazul moralei sau al deciziilor politice? „Binele general" sau „interesul comunității", s-ar putea spune. Dar ce înseamnă asta concret? Pentru a clarifica acest concept, Bentham avansează alte cîteva teze importante. Întîi, *teza individualismului* (*ontologic* și *metodologic*): „Comunitatea este un *corp* fictiv compus din persoanele individuale considerate a fi *membrii* ei. Ce este atunci interesul comunității? Suma intereselor diferiților membri care o compun" (*ibid.*). Prin urmare, „n-are rost să vorbim despre interesul comunității, dacă nu înțelegem care este interesul individului" (*ibid.*). Iar „interesul individului", adică binele pentru o ființă umană în genere, poate fi dedus din alte două teze: *teza naturalistă* (scopurile pe care trebuie să le urmărească o ființă sînt determinate de propria sa natură) și *teza hedonismului psihologic*: „Natura i-a pus pe oameni sub ocîrmuirea a două stăpîne suverane, *durerea* și *plăcerea*. Lor și numai lor le revine rolul de a ne arăta ce trebuie să facem, ca și de a determina ce vom face. Atît criteriul moralității (*the standard of right and wrong*), cît și lanțul cauzelor și efectelor sînt legate de tronul lor" (p. 11).

De menționat că Bentham folosește adesea termenul mai general de „fericire" pentru a desemna scopul natural al fiecărui individ, înțelegîndu-l însă întotdeauna într-un sens hedonist: „Spunem despre ceva că servește interesului sau este în interesul unui individ, atunci cînd tinde să mărească suma totală a plăcerilor lui; sau (ceea ce revine la același lucru) cînd tinde să diminueze suma totală a durerilor lui" (p. 12).

„Elementele" sau „dimensiunile" valorii unei plăceri (sau dureri) sînt *intensitatea* ei, *durata* ei, *probabilitatea* ca ea să se producă și *proximitatea în timp* a producerii ei (acest ultim element reprezintă o interesantă anticipare a conceptului de „preferință de timp" elaborat de economiștii contemporani). În plus, în calcul trebuie luate și „fecunditatea ei sau probabilitatea de a fi urmată de senzații de același fel" și „puritatea ei sau probabilitatea de a nu fi urmată de senzații contrare" (pp. 38–39).

Pentru a vedea dacă o anume acțiune are sau nu o influență benefică asupra unui individ și pentru a măsura mărimea acestei influențe, este necesară deci însumarea valorii totale a plăcerilor, respectiv a durerilor pe care i le poate provoca acea acțiune (ținînd cont de toate elementele de mai sus). „Bilanțul, dacă va înclina de partea plăcerii, va indica tendința bună per ansamblu a actului, din perspectiva intereselor acelui

individ; dacă va înclina de partea durerii, tendința rea per ansamblu a actului" (p. 40).

În fine, dacă vrem să evaluăm efectul la nivelul întregii comunități, iată ce trebuie să facem: „Țineți cont de *numărul* persoanelor ale căror interese par a fi în joc și repetați pașii de mai sus pentru fiecare în parte. Pentru toți indivizii în cazul cărora tendința actului este per ansamblu *bună*, *însumați* numerele ce exprimă în ce grad actul are o tendință *bună*; faceți același lucru pentru toți indivizii în cazul cărora tendința actului este per ansamblu *rea*. Faceți *bilanțul*: dacă el înclină de partea *plăcerii*, va indica *tendința bună* generală a actului cu privire la întreaga mulțime sau comunitate a indivizilor interesați; dacă înclină de partea durerii, va indica *tendința rea* generală, cu privire la aceeași comunitate" (*ibid.*).

Bentham însuși considera principiul utilității ca un fel de axiomă a cărei demonstrare ar fi „pe cît de imposibilă, pe atît de nenecesară" (p. 13). El schițează totuși cîteva argumente în favoarea sa. Cine vrea să respingă principiul utilității este obligat să propună un altul în loc. Or, consideră Bentham, nu există nici un alt principiu care să confere judecăților morale și politice niște temeiuri *raționale*.

El analizează întîi un așa-numit „principiu al ascetismului", care ar propune ca scop maximizarea durerii și minimizarea plăcerii. Nimeni nu poate urma însă cu consecvență un asemenea principiu contrar naturii umane. Mai mult, el nu reprezintă, de fapt, decît o aplicare inconștientă (și greșită) a principiului utilității: plăcerile lumii acesteia sînt respinse fie în speranța unei fericite vieți de apoi, fie dintr-o generalizare eronată a observației conform căreia uneori goana după plăceri are consecințe nefaste. Mai serios analizează Bentham o altă alternativă, pe care, cu aceeași ironie, o numește „principiul simpatiei și antipatiei" (sau „principiul capriciului", „principiul fantezist"). În acest caz, nu se mai urmărește nici fericirea oamenilor, nici contrariul acesteia, căci deciziile sînt luate pur și simplu în funcție de sentimentele, toanele sau bunul plac ale celui ce decide. Acesta este „principiul" care, după Bentham, prevalează în mod curent în luarea deciziilor politice. Este, de fapt, un pseudoprincipiu, căci „[ceea] ce așteptăm de la un principiu este indicarea anumitor considerente exterioare care să legitimeze și să ghideze sentimentele noastre interne de aprobare sau dezaprobare; așteptare care nu e deloc satisfăcută de către o propoziție care nu face nimic altceva decît să avanseze fiecare dintre aceste sentimente drept temei și standard pentru sine însuși" (p. 25).

După Bentham, atît teoriile intuiționiste care postulează existența unei anumite facultăți („simțul moral", „bunul simț" etc.) ce ar detecta, chipurile, judecățile morale și politice adevărate, cît și cele care pretind că le-ar deduce pe acestea din „legea naturii", „legea rațiunii", „dreptatea naturală" etc. sînt toate reductibile la acest pseudoprincipiu, căci în spatele tuturor acestor aparente justificări obiective (de fapt, vorbe goale) nu se ascund decît sentimentele autorului respectiv. Astfel de

teorii tind către „despotism" și „fanatism" (p. 28). La fel de irațională este și o altă variantă de subiectivism (dezvoltată în secolul nostru de adepții emotivismului sau de cei ai relativismului moral), conform căreia o judecată de tipul „X este bun" nu înseamnă de fapt altceva decît „Îmi place X" sau „Eu aprob X". În acest caz, ar rezulta un principiu „anarhic" și „cîți oameni, tot atîtea criterii ale moralității" (p. 16), dispărînd din nou posibilitatea unei dezbateri raționale.

Demonstrația destul de sumară oferită de Bentham nu va reuși să convingă însă pe toată lumea. Ar fi fost de preferat ca el să fi argumentat separat în favoarea diferitelor teze distinse mai sus, întrucît acestea sînt relativ independente din punct de vedere logic și, în plus, nu toate sînt la fel de problematice. Bentham însă își prezintă concepția ca pe un tot, omițînd o asemenea analiză. Am putea spune că argumentarea sa vizează în primul rînd teza teleologică, întrucît aceasta, împreună cu teza naturalistă, conferă raționalitate dezbaterilor morale și politice. „Orice acțiune e făcută în vederea unui scop și pare firesc să presupunem că regulile de acțiune trebuie să-și împrumute întregul lor specific și culoarea din scopul pe care-l servesc" (Mill 1994: 11).

Cu alte cuvinte, este absurd să ne imaginăm un principiu care să nu subordoneze acțiunile oamenilor scopurilor oamenilor. Ar lipsi orice motivație de a-l respecta. De fapt, tezele teleologică și naturalistă nu sînt deloc noi; ele sînt atît de fundamentale încît le regăsim, într-o formă mai mult sau mai puțin explicită, în toate teoriile morale și politice elaborate pînă la Bentham.

Nici hedonismul nu reprezenta o noutate. Apărut încă din Antichitate, el fusese adoptat de majoritatea gînditorilor Iluminismului. Meritul lui Bentham aici a fost acela de a încerca o catalogare sistematică, pe bază empirică, a „plăcerilor" omenești (vezi capitolul V al cărții: „Genurile de plăceri și dureri"; subiectul este reluat în capitolul X: „Despre motive"), anticipînd astfel unele studii psihologice actuale (deși azi am vorbi mai curînd în termeni de nevoi sau trebuințe). Teza hedonistă pune însă mai multe probleme. În orice caz, ea a constituit unul din principalele motive care i-au făcut pe mulți să se opună utilitarismului: din pricina ambiguității termenului „plăcere", numeroși critici au fost înclinați să-l socotească drept o „doctrină demnă doar de porci" (Mill 1994: 19), mai ales că Bentham refuza să admită vreo diferență calitativă între diversele genuri de plăcere (una din maximele sale, devenită faimoasă, afirmă că, la aceeași cantitate de plăcere oferită, un trivial joc de copii are aceeași valoare ca și muzica sau poezia). J.S. Mill va încerca ulterior să amendeze teoria în acest punct, distingînd plăcerile „superioare" de cele „inferioare" (Mill 1994: 19–25).

Punctul cel mai vulnerabil (și cel mai criticat) al doctrinei este însă calculul utilitarist, această bizară „aritmetică a plăcerilor". În primul rînd, a fost pusă la îndoială comensurabilitatea diferitelor valori

(„plăceri") aparţinînd unuia şi aceluiaşi individ, dar — mai ales — a valorilor aparţinînd unor indivizi diferiţi. Chiar dacă această obiecţie s-ar dovedi nefondată, e puţin plauzibil totuşi ca un asemenea calcul să poată fi pus efectiv în practică. De altfel, Bentham însuşi precizează (referindu-se la procedura de calcul prezentată mai sus): „Nu e de aşteptat ca această procedură să fie urmată întocmai înaintea oricărei judecăţi morale sau a oricărei operaţii legislative sau judecătoreşti. Totuşi, ea poate fi totdeauna avută în vedere; iar procedura efectiv urmată în aceste ocazii va fi cu atît mai exactă cu cît se va apropia mai mult de ea" (p. 40).

Fără îndoială, idealul unei asemenea ştiinţe morale matematice reprezintă o exagerare a raţiunii şi o utopie. El nu este însă străin spiritului vremii (şi nu apare doar o dată cu Bentham). Aspiraţia la reforme sociale radicale se împletea cu profunda impresie produsă de descoperirea fizicii newtoniene, astfel că visul multor filozofi din secolul al XVIII-lea era acela de a da naştere în sfera moral-politică unei ştiinţe la fel de certe şi de riguroase.

Aspiraţia spre matematizare îi va juca însă un soi de renghi: în loc să ducă la precizia şi obiectivitatea dorite, ea va crea dificultăţi şi va spori confuzia. Pe lîngă problema deja menţionată a comensurabilităţii valorilor, „formula" lui Bentham riscă să ducă la o rezolvare nesatisfăcătoare a problemei *dreptăţii*. Cum trebuie agregate diferitele interese individuale pentru a forma „interesul comunităţii"? Ce distribuţie a fericirii asigură o justă cumpănire între interesele diferiţilor membri ai comunităţii? Ultimul punct al procedurii de calcul prezentate mai sus pare a arăta că Bentham se baza aici pe o simplă *teză a însumării algebrice a utilităţilor individuale*. Chiar admiţînd că un asemenea calcul cantitativ este posibil, nu poate el duce la rezultate evident injuste, la sacrificarea sau oprimarea unora în numele sporirii cantităţii totale de fericire (care ar reveni celorlalţi, majorităţii)? Desigur, nu aceasta era intenţia lui Bentham. El va renunţa, de altfel, spre sfîrşitul vieţii la celebra formulare a scopului utilitarist — „cea mai mare fericire pentru un număr cît mai mare de persoane" (*the greatest happiness for the greatest number*) — înlocuind-o prin „cea mai mare fericire a comunităţii" sau, simplu, „cea mai mare fericire", tocmai de teama unor asemenea interpretări greşite.

În *PML*, cel puţin, acest aspect al principiului utilităţii este neglijat de către Bentham, modul nesatisfăcător de rezolvare a problemei dreptăţii rămînînd pînă astăzi cel mai important şi mai des întîlnit reproş la adresa utilitarismului clasic (vezi, de exemplu, Rawls, *A Theory of Justice*, §§ 5, 6, 30 etc.). De menţionat şi că majoritatea criticilor contemporani omit şi ei să distingă şi să analizeze separat diferitele teze ale utilitarismului, respingînd doctrina ca un tot, deşi numai unele din componentele acesteia admit, eventual, obiecţii întemeiate. Dar la ce foloseşte, concret, principiul utilităţii?

Intervenția omului politic (înțeles în *PML* îndeosebi în calitatea sa de legiuitor în sfera penală) este necesară, deoarece nu există o armonie „prestabilită" între interesele membrilor societății. Fiecare individ urmărește în general prin acțiunile sale propria sa fericire și, doar în măsura în care este animat de „motivul bunăvoinței" (generat de „plăcerile simpatiei"), fericirea semenilor săi. „Căci dictatele utilității nu sînt nimic altceva decît dictatele celei mai extinse și mai luminate (adică *înțelepte*) bunăvoințe" (p. 117). Nu este deloc exclus însă ca, în urmărirea propriei fericiri, un individ să intenționeze comiterea unor acțiuni cu consecințe *dăunătoare* celorlalți. Legiuitorul trebuie să intervină pentru a împiedica acest lucru și pentru a crea o armonie „artificială" (cf. Halévy 1995) a intereselor. „Sarcina unei guvernări este aceea de a promova, prin pedepse și răsplăți, fericirea societății" (p. 74). Prin astfel de sancțiuni „politice", legiuitorul poate produce dureri sau plăceri, încercînd să influențeze, în direcția dorită, comportamentul celor supuși legilor sale. Principiul utilității îi indică deci scopul pe care trebuie să-l urmărească, dar, în același timp, îl ghidează și în alegerea mijloacelor. De unde atenția acordată de Bentham studierii (în spirit hedonist) a motivațiilor specifice naturii umane.

O acțiune dăunătoare produce un prejudiciu (*mischief*) „primar" (prin răul pe care-l face nemijlocit victimei și, implicit, altor persoane legate de aceasta) și un prejudiciu „secundar", prin efectele negative indirecte asupra comunității în ansamblu. Acestea din urmă ar fi: a) „alarma" provocată, o „durere cauzată de teamă" (teama de a nu deveni la rîndu-ți victima unui alt act similar); b) „pericolul" real ca o asemenea acțiune să se repete. Avînd în vedere aceste prejudicii, legiuitorul poate include acțiunea respectivă în sfera *infracțiunilor* (*offences*), stabilind o *pedeapsă* pentru a curma, pe cît posibil, asemenea acțiuni pe viitor. Atenție însă! Întrucît „orice pedeapsă reprezintă un prejudiciu, orice pedeapsă, privită în sine, este un rău. În conformitate cu principiul utilității, dacă e să fie admisă, ea trebuie să fie admisă numai în măsura în care promite să curme un rău mai mare" (p. 158).

Capitolul XIII („Cazuri improprii pedepsirii") prezintă situațiile în care instituirea unei pedepse ar fi: *neîntemeiată* (fapta respectivă, judecată per ansamblu, nu este de fapt vătămătoare), *ineficace* (pedeapsa nu poate preîntîmpina prejudiciul), prea *costisitoare* (răul produs prin instituirea pedepsei l-ar depăși pe cel produs de fapta pedepsită) sau *inutilă* (prejudiciul poate fi evitat și altfel).

În spatele acestor calcule aparent reci de tip cost–beneficiu, se ascunde aspirația specifică Epocii Luminilor de a îmblînzi și reforma, cu ajutorul rațiunii, practicile judiciare tradiționale. Aici și în următoarele capitole — XIV („Despre proporția dintre pedepse și infracțiuni") și XV („Despre proprietățile care trebuie conferite unei pedepse") — Bentham dezvoltă și completează, cu minuțiozitatea-i caracteristică, idei prezente deja la Montesquieu (*Despre spiritul legilor*) și, îndeosebi, la Beccaria (*Despre infracțiuni și pedepse*).

Excepţiile prezentate în capitolul XIII servesc, de asemenea, la delimitarea sferei „eticii private" în raport cu cea a „artei legiferării" (sau, mai general, a „artei guvernării", care include, pe lîngă legiferare, şi arta administrării treburilor publice curente). Care dintre prescripţiile eticii trebuie însoţite de „sancţiunea politică" (penală) şi care trebuie lăsate în seama „sancţiunii morale" şi, eventual, a celei „religioase" (divine)? Cazurile în care actul nu este vătămător sau în care agentul nu poate fi considerat responsabil pentru actul comis ies atît din sfera legii, cît şi din sfera „simplei moralităţi" (pp. 286–287). Ţin numai de „etica privată" cazurile în care instituirea unei sancţiuni penale ar fi inutilă sau ar tinde să producă un rău mai mare decît cel produs de actul pedepsit, îndeosebi atunci cînd există riscul ca, din cauza caracterului vag al prezumtivei infracţiuni, persoane nevinovate să devină victime ale unor abuzuri judiciare (de exemplu, pentru aşa-zisa „defăimare politică" — p. 289 notă).

Bentham analizează această delimitare şi din perspectiva celor trei ramuri ale eticii în genere, corespunzînd virtuţilor *înţelepciunii practice* (*prudence*), respectiv *cinstei* (*probity*) şi *bunătăţii* (*beneficence*). Prima priveşte acţiunile ce nu afectează decît interesele agentului (aşa-zisele „datorii faţă de tine însuţi"). Este sfera prin excelenţă a eticii private; o imixtiune a legii aici se poate foarte uşor transforma într-o restrîngere abuzivă a libertăţii individuale (pp. 289–291). Bentham anticipează astfel teza centrală a lucrării lui J.S. Mill *Despre libertate*. Două argumente esenţiale în favoarea libertăţii individuale, dezvoltate ulterior de J.S. Mill, apar *in nuce* în *PML*: „Aşa cum nu există vreun alt om care să fie mereu la fel de *dispus* să urmărească fericirea ta precum eşti tu însuţi dispus să ţi-o urmăreşti, tot aşa nu există vreun altul care să fi putut avea, per ansamblu, tot atîtea ocazii ca şi tine de a afla ce ar contribui cel mai mult la atingerea acestui scop. Căci cine poate şti la fel de bine ca şi tine ce anume îţi produce durere sau plăcere?" (p. 244).

Poziţia lui Bentham este însă mai puţin elaborată şi mai puţin precisă. Căci Mill distinge nu două, ci trei sfere: a legalităţii, a simplei moralităţi şi a *libertăţii* (unde nici o sancţiune politică *sau morală* nu e justificată). Interesat în primul rînd de arta legiferării, Bentham părea să subestimeze pericolul pe care sancţiunea morală (sau „populară", după cum o mai numeşte) îl poate reprezenta pentru libertatea individuală: pentru el, forţa eticii private este „firavă şi precară" (p. 286), iar „şuşotelile simplei moralităţi" nu reprezintă mare lucru pe lîngă „tunetele legii" (p. 287).

Regulile *cinstei* (datoria de a nu le face rău celorlalţi, de a nu le diminua fericirea) „sînt cele care, din punctul de vedere al oportunităţii (*expediency*), au cea mai mare nevoie de sprijin din partea legiuitorului..." (p. 292) — aici sancţiunea „politică" trebuie să o întărească pe cea morală. Cît priveşte regulile *bunătăţii* (datoria de a-i ajuta la nevoie pe ceilalţi, de a le spori fericirea), acestea rămîn în cea mai mare parte „sub juris-

dicția eticii private", întrucît caracterul *liber* și *voluntar* pare o caracteristică esențială a unor asemenea acte (*ibid.*).

Prima secțiune a capitolului XVII, unde Bentham tratează această problemă, este neglijent scrisă. Deși semnificația distincției etică privată–legiferare reiese cu destulă claritate din analiza prezentată mai sus, unele paragrafe ale acestei secțiuni dau alte înțelesuri termenului de „etică privată", lucru care i-a derutat pe mulți comentatori, dînd naștere unor interpretări puțin cam forțate. Cea mai cunoscută dintre acestea este cea a lui D. Lyons (1973): Bentham ar propune de fapt două versiuni ale principiului utilității, una pentru „etica publică" și pentru legiuitor (standardul la nivelul întregii comunități, care era recunoscut și de interpretarea tradițională), și o alta pentru „etica privată".

Ipoteza unei simple inconsecvențe în exprimare mi se pare mai plauzibilă aici, oricît de paradoxală ar părea ea dacă luăm în considerare atenția acordată de Bentham preciziei limbajului. Într-adevăr, preocuparea pentru eliminarea, pe cît posibil, din limbajul juridic a ambiguităților și a „ficțiunilor" (entități fictive, fără corespondent în realitate) este o constantă în opera lui Bentham, care se dovedește, astfel, un fidel discipol al lui John Locke și un neașteptat precursor al filozofiei analitice a secolului al XX-lea. Și totuși Bentham însuși se exprimă adesea imprecis. Pe cît de minuțios e de obicei în detalii, pe atît de sumar sau de neglijent este uneori în prezentarea unor chestiuni esențiale.

Un capitol de sine stătător este amplul capitol XVI („Clasificarea infracțiunilor"), ce formează aproape o treime din lucrare. E capitolul cu care Bentham se mîndrea, probabil, cel mai mult. Întîi, pentru că aici vocația sa pentru sistem și pentru analiza de detaliu s-a putut manifesta din plin. Și mai important este însă că această clasificare, profund originală, urma să joace un rol esențial, în concepția lui Bentham, în reformarea, pe baze raționale, a legislației existente. Aceasta deoarece la baza clasificării stă principiul „natural" al utilității, mai exact al posibilului prejudiciu pe care l-ar putea aduce o acțiune, fie agentului însuși (clasa a 3-a: „infracțiuni private contra ta însuți"), fie unei alte persoane anume (clasa 1: „infracțiuni private contra altora"), fie unei părți a comunității (clasa a 2-a: „infracțiuni semipublice"), fie întregii comunități (clasa a 4-a: „infracțiuni publice/ contra statului"). Fiecare dintre ramuri se poate diviza la rîndul ei — Bentham aplică pe scară largă „metoda exhaustivă" a diviziunii dihotomice, cunoscută încă de la Platon (vezi *Sofistul* sau *Omul politic*). Dacă o prezumtivă infracțiune nu se regăsește pe nici una dintre ramuri, înseamnă că ea nu aduce de fapt nici un prejudiciu și deci *nu ar trebui* considerată o infracțiune. Bentham dă, printre altele, exemplul cametei, în apărarea căreia și publicase, în 1787, un celebru pamflet.

În vederea asigurării *completitudinii* planului său de Cod penal, Bentham s-a străduit să stabilească o distincție de principiu între dreptul penal și cel civil. După cum am arătat, el nu a reușit să rezolve această

problemă în *PML* (versiunea 1780). O „Notă finală", adăugată în ianuarie 1789, rezumă concluziile la care ajunsese în această chestiune (dezbătută pe larg în *Despre legi în genere*). Întîi, consideră Bentham, trebuie să înţelegem ce anume este o lege: o lege este o poruncă; ea creează o infracţiune (de unde reiese din nou importanţa capitolului XVI, căci „a clasifica infracţiuni... înseamnă deci a clasifica legi" — p. 305). Însă o asemenea lege „coercitivă" sau, cum o mai numeşte Bentham, o „lege civilă" sau o „lege imperativă simplă" nu-şi poate realiza menirea decît dacă este însoţită de o altă lege, „punitivă" sau „penală", care să prevadă cuantumul pedepsei şi să poruncească pedepsirea persoanei care a comis infracţiunea respectivă. Întrucît, în practică, legile „punitive" conţin implicit şi imperativele legilor „civile", această distincţie are mai mult un caracter teoretic şi nu s-ar mai vedea rostul unui cod civil de legi. Însă ambele tipuri de legi necesită un amplu volum de „chestiuni expozitive" (*expository matter*), care să le expliciteze conţinutul, să definească termenii folosiţi etc. Soluţia la care ajunge Bentham în problema distingerii între dreptul penal şi cel civil este următoarea: „Codul civil va consta în principal numai dintr-un conglomerat de chestiuni expozitive. Partea imperativă, de care ţin aceste chestiuni expozitive, nu se va găsi în acelaşi cod, ... ci în codul penal ...[care] va consta deci, în principal, din legi punitive, care includ partea imperativă a ansamblului legilor civile; pe lîngă care va mai conţine şi diferite chestiuni expozitive, ţinînd nu de legile civile, ci de cele punitive" (p. 306).

„Nota finală" face scurte referiri şi la dreptul constituţional. Într-o altă notă, adăugată ediţiei din 1823, Bentham încearcă să-şi explice omisiunea: „... în ciuda importanţei ei şi a aptitudinii ei de a fi tratată separat de celelalte, această ramură nu prea îmi apăruse la momentul respectiv ca una distinctă; firul cercetărilor mele nu mă dusese încă la ea" (p. 281). De fapt, Bentham tratase asemenea chestiuni încă din prima sa lucrare publicată, *A Fragment on Government* (1776), o severă critică a unor pasaje din Introducerea la *Commentaries on the Laws of England* (1765–1769) a influentului jurist englez William Blackstone.

PML nu a avut un ecou imediat, însă atît principiul utilităţii (în primul rînd), cît şi principiile mai specifice ale dreptului penal expuse aici vor impregna lucrările ulterioare ale lui Bentham. Acesta va iniţia o adevărată şcoală de gîndire „utilitaristă" (vezi şi J.S. Mill, *Despre libertate*), care va juca un rol important în filozofia morală şi politică a secolelor XIX şi XX. În filozofia dreptului, îl putem considera iniţiatorul şcolii „analitice", al cărei principal reprezentant a fost juristul englez John Austin (*The Province of Jurisprudence Determined* — 1832). În plan practic, Bentham va deveni liderul intelectual al mişcării reformiste a „filozofilor radicali" (printre care se numărau James Mill şi J.S. Mill, economistul David Ricardo, John Austin ş.a.), o nouă partidă apărută pe scena politică britanică (alături de tradiţionalii Tories şi Whigs) după războaiele

napoleoniene. Deşi nu au fost atît de radicale pe cît şi le-ar fi dorit, reformele care se vor introduce în Marea Britanie (începînd cu 1827 — reforma Codului penal; 1832 — faimoasa Reform Bill, care a modificat sistemul electoral; 1846 — abolirea tarifelor vamale protecţioniste privind comerţul cu cereale etc.) poartă şi amprenta spiritului său. Un autor al vremii (John Roebuck) afirma în 1849: „Scrierile lui Bentham au produs o tacită revoluţionare a manierei de a trata toate subiectele politice şi morale. Modul de gîndire se înnoise în întregime şi toţi cei ce scriau pe teme politice, fără a şti (cei mai mulţi) de unde le vine inspiraţia, erau însufleţiţi de acest nou spirit!" (*apud PML*, p. lxix).

Notă

* Citatele din text pentru care nu se indică decît pagina sînt din Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Methuen, Londra, 1982. Traducerea lor estă făcută de autorul articolului.

Referinţe

Ediţie princeps

Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, T. Payne, Londra, 1789 (ediţia a doua revăzută: 1823)

Ediţie de lucru

Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, J. H. Burns şi H.L.A. Hart (eds.), Methuen, Londra, 1982. Reeditare separată a volumului trei (apărut în 1970) al ediţiei Burns de opere complete. Aceasta este considerată, de altfel, ediţia standard; ea a fost retipărită în 1996 la Clarendon Press, Oxford.

Exegeză şi lucrări citate în text

Bhikhu Parekh (ed.), *Jeremy Bentham. Critical Assessments*, 4 vol., Routledge, Londra, 1993

Élie Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, 3 vol., P.U.F., Paris, [1902–1905] 1995

D. Lyons, *In the Interest of the Governed*, Clarendon Press, Oxford, 1973

J.S. Mill, *Utilitarismul*, Alternative, Bucureşti, 1994

J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971

Alte scrieri

Jeremy Bentham, *The Collected Works*, eds. J.H. Burns (1961–1979), R. Dinwiddy (1979–1983), F. Rosen (1983), The Athlone Press, Londra. Prevăzută să apară în 65 de volume (pînă în 1996 apăruseră 20).

Jeremy Bentham, *The Panopticon, or Inspection House*, 1791

Jeremy Bentham, *Of Laws in General*, H.L.A. Hart (ed.), The Athlone Press, Londra, 1970

DAN C. BĂRBULESCU

James M. Buchanan (n. 1919)

LIMITELE LIBERTĂŢII. ÎNTRE ANARHIE ŞI LEVIATHAN (1975)

James M. Buchanan este unul dintre cei mai cunoscuţi economişti contemporani. A fost studentul lui Frank Knight la Universitatea din Chicago. A primit premiul Nobel pentru economie în 1986.

Preocupările de cercetător ale lui James M. Buchanan s-au îndreptat şi către filozofia politică, unde contribuţia sa la renaşterea contractualismului a fost remarcabilă. Abordarea sa este apropiată de cea a lui John Rawls, dar este făcută cu instrumentele conceptuale utilitariste. *The Limits of Liberty* (*Limitele libertăţii*)* — unde este prezentată această abordare — a devenit, între timp, o carte clasică a filozofiei politice contemporane.

James M. Buchanan a avut o contribuţie-cheie în punerea bazelor analizei economice a politicului (abordare cunoscută şi sub numele de *public choice* — opţiunea publică). Ideea centrală a Şcolii „opţiunii publice"[1] este că alegerea colectivă stă, ca şi alegerea individuală, sub semnul urmăririi de către individ a intereselor proprii. În consecinţă, politicianul sau birocratul este un om ca toţi oamenii, îşi urmăreşte deci interesele individuale şi nu „binele public".

Buchanan este un individualist. Din punct de vedere metodologic, poziţia aceasta are consecinţe extrem de semnificative, întrucît ea împiedică proiectarea propriilor valori peste ţesătura relaţiilor dintre indivizi. Cu alte cuvinte, individualismul ne împiedică să acordăm valorilor personale o greutate aparte. Politica apare, din acest punct de vedere, ca o artă a compromisului. Societatea ne oferă un cadru de atingere a obiectivelor individuale şi nu mijloacele de a realiza un bine comun (p. 1). Buchanan se distanţează astfel explicit de presupoziţiile „societăţii bune", de căutarea de sorginte platoniciană a unui „adevăr" în politică (pentru presupoziţiile filozofiei politice moderne vezi Mandeville, *Fabula albinelor*).

Pregătindu-şi elementele necesare în formularea argumentului central al cărţii, Buchanan observă că anarhia poate opera foarte bine în numeroase situaţii din viaţa cotidiană. Putem merge pe trotuar fără reguli formale care să restrîngă explicit sfera acţiunilor noastre. Dar există pericolul ca anarhia să devină haos de îndată ce nu ştim ce este „al meu" şi ce este „al tău".

Funcţionarea unei pieţe — arată Buchanan — are presupoziţiile ei. Într-o prezentare uşor adaptată a exemplului său, ne putem închipui că sîntem la sfîrşitul verii şi un producător a aşezat o grămadă de pepeni pe marginea drumului. Eu vin, am bani în buzunar şi dorinţa de a mînca un pepene. Vînzătorul doreşte să mi-l ofere la un anume preţ. Ne înţelegem, plătesc, iau pepenele şi merg mai departe. Totul decurge lin,

dar asta presupune existența unui acord cu privire la drepturile fiecărei părți. Eu nu iau pepenele fără să las bani. Vînzătorul nu-mi smulge banii din buzunar. Acordul presupus este unul tacit, dar fără el piața nu ar funcționa (vezi exemplul la p. 17).

Fără acordul de care vorbeam mai sus, va apărea o „distribuție naturală". Forța fizică, șiretenia ș.a.m.d. pot determina o altă distribuție a pepenilor din exemplul de mai sus. Poate că producătorul nu va face eforturi să mă împiedice să iau un pepene, dar mă va constrînge să renunț dacă aș vrea să iau zece pepeni cu mine.

Desigur, chiar atunci cînd distribuția este naturală, putem încheia un contract, un acord cu privire la un schimb. Să presupunem că A și B au încheiat un acord oarecare în sensul de mai sus. Atunci survine următoarea problemă, pe care o putem denumi *problema presupozițiilor cooperării*. Structura abstractă a acestei probleme este bine cunoscută din teoria jocurilor („dilema prizonierului") și este ilustrată, de obicei, de tablouri de tipul celui de mai jos. (Valorile din fiecare celulă reprezintă costurile, pentru fiecare dintre jucătorii A și B, ale acțiunii respective — a respecta sau a nu respecta acordul.)

Cooperarea este subminată de tendința lui A de a se deplasa din Celula I către Celula II, în vreme ce B ar prefera Celula III.

		B	
		Respectă acordul	Nu respectă acordul
A	Respectă acordul	Celula I 19,7	Celula II 3,11
	Nu respectă acordul	Celula III 22,1	Celula IV 9,2

Celula I are statut de „nucleu", dar partenerii nu se pot menține acolo, deoarece — ca orice indivizi — își urmăresc interesul personal. Acțiunea lor rațională îi conduce însă către Celula IV (unde rezultatul este mai prost pentru amîndoi).

Soluția problemei presupozițiilor cooperării constă, după Buchanan, în distingerea a două stadii ale procesului de încheiere de acorduri. Trebuie să începem mai întîi cu un acord mutual asupra unei anumite structuri a drepturilor părților (pp. 29–30). Modelul procesului care rezultă poate fi prezentat în felul următor (p. 31): (1) distribuția naturală; (2) stadiul constituțional (acordul asupra „regulilor jocului"); (3)

stadiul postconstituțional în care este posibil să fie încheiate contracte cu privire la: (a) bunuri private; (b) bunuri publice.

„Bun public" este un termen tehnic prin care Buchanan se referă la acele bunuri care pot fi consumate de individul A, fără ca prin aceasta consumul lor de către un individ X să fie redus (adică A și X nu sînt într-o relație de rivalitate în raport cu un asemenea bun). Numărul X-ilor poate să fie însă limitat. Presupunerea este că, în cazul „contractelor sociale", X se poate referi la orice alt membru al comunității.

În cazul bunurilor publice, problema este cine va suporta costurile producerii lor. Desigur, răspunsul pare simplu: beneficiarii! Așa și este în cazul în care numărul beneficiarilor e foarte limitat. Dar cînd este vorba despre un număr mare de beneficiari, atunci e greu ca părțile să supravegheze comportamentul partenerilor. Pentru fiecare individ devine rațional să „meargă pe blat", să consume fără să plătească (să fie, cu alte cuvinte, un „free-rider")! În felul acesta costurile fiecăruia sînt mai mici. Rezultatul va fi însă neproducerea bunului public.

Soluția la problema de mai sus, de la care pleacă J.M. Buchanan, a fost propusă de către economistul suedez Knut Wicksell: este recurgerea la o *regulă a unanimității*. Contractul este negociat între *toți* membrii unei comunități (și include măsuri contra „blatiștilor"). Regula unanimității este implicită în cazul bunurilor private (toți cei care participă la un schimb cad de acord asupra termenilor contractului). În cazul bunurilor publice ea este făcută explicită.

Problema regulii unanimității este, din nou, legată de numerele mari: fiecare are un drept de veto; negocierile ca atare se vor prelungi foarte mult, costul lor este foarte mare pentru cei implicați. Ca și Wicksell, care ar fi acceptat și reguli cu-mai-puțin-decît-unanimitatea (cinci șesimi, de pildă, în cazul deciziilor fiscale — vezi p. 41), Buchanan sugerează reguli fără unanimitate, dar cu majorități calificate.

Ce se întîmplă, în condițiile de mai sus, cu cei care rămîn în afara majorității? Este perfect imaginabil ca majoritatea de cinci șesimi să decidă că nu mai am dreptul de proprietate asupra casei în care ar urma să se mute altcineva! Soluția nu pare să fie decît aplicarea unor asemenea reguli sub constrîngerea unor drepturi de proprietate individuală „bine definite și larg acceptabile" (p. 52).

Problematica de mai sus, după cum lesne se vede, ne-a readus la reflecția despre stadiul constituțional al încheierii de contracte între indivizi. Buchanan explică emergența drepturilor de proprietate printr-un proces de dezarmare: indivizii dintr-o colectivitate în care fiecare depune eforturi de a prăda și de a se apăra de prădători descoperă că vor ieși cu toții cîștigați dacă economisesc resursele cheltuite pentru a se apăra și a prăda (p. 64).

O dată drepturile fixate, revenim la problema respectării acordurilor. Contractul constituțional cuprinde, desigur, și pedepse pentru încălcarea acordurilor. Dar cine le va aplica? Ce interes au indivizii C, D, E... să-l pedepsească pe B pentru că l-a jefuit pe A? În aparență ne învîrtim în cerc. Ieșirea se face prin încredințarea aplicării regulilor unui arbitru

imparțial. Astfel, se obține un bun public: siguranța crescută a proprietății tuturor membrilor societății.

Statul este întruchiparea instituționalizată a arbitrului. Statul care asigură respectarea regulilor este numit în *Limitele libertății* „stat protector". Din acest punct de vedere, a spune că statul „conferă drepturi" este tot una cu a spune că arbitrul face și regulile jocului (p. 68).

Problema statului este, după Buchanan, că el nu apare doar în ipostaza de stat protector. Buchanan denumește cealaltă fațetă a sa „stat producător" (de legislație). Activitatea de producere de legislație devine problematică de îndată ce sînt redefinite drepturile (p. 69).

Omul modern este prins, ne spune Buchanan, în mrejele unui paradox: pe de o parte, el ar dori să nu fie constrîns (să fie cît mai puțin guvernat); pe de alta, apar cereri pentru tot mai numeroase intervenții ale statului (p. 91 și urm.).

De îndată ce limitele puterii statului sînt tot mai extinse, apare pericolul ca el să se transforme într-un Leviathan. Tendința aceasta este accentuată în mod natural de faptul că persoanele atrase de ideea libertății nu se avîntă în politică, în vreme ce aceia care au plăcerea de a influența viața altora intră în politică (p. 157). O dată ajunse acolo, aceste persoane produc legislație și tind să refacă arbitrar regulile constituționale (p. 163).

„Omul este făuritor de reguli." Formula aceasta aparent prea generală ascunde, de fapt, probleme dificile. Regulile, dreptul constituie pentru Buchanan ceea ce el denumește „capital public". Capitalul public nu este un simplu bun public de folosință imediată, ci este un bun public de folosință îndelungată (p. 123). Dreptul este o sursă de beneficii pe termen lung pentru membrii comunității.

În ce condiții însă este bine utilizat capitalul public al regulilor de drept? Orice atingere adusă acestui capital trebuie respinsă? Buchanan nu respinge ideea de reformă, de renegociere a contractului constituțional, poziția sa în această problemă marcînd finalul cărții.

Tema de bază este cea a opririi procesului de degradare a capitalului public constituit de reguli. Buchanan crede că ideea unor *relații libere între oameni liberi* mai poate entuziasma și poate deveni o realitate doar atunci „... cînd contractul social renegociat cu succes plasează pe «al meu și al tău» într-un cadru structural redefinit și amenințătorului Leviathan îi sînt puse noi limite" (p. 180).

A-l interpreta pe Buchanan nu este un lucru atît de simplu pe cît pare la prima vedere. El este un adept al statului-arbitru. Judecătorii trebuie să descopere regulile, să respecte cadrul constituțional, nu să caute „adevărul". Dar oamenii sînt cei care constituie regulile. În acest sens, ele sînt „făcute".

În viziunea lui Buchanan, libertarianul promotor al anarhiei și socialistul care vrea să-l instaureze pe Leviathan împărtășesc o supoziție comună: discursul lor este adresat unui ipotetic despot binevoitor (p. 177),

care ar fi dispus să transpună în realitate schemele lor de reformă socială. Pentru Buchanan însă, important este consensul indivizilor.

Deși Buchanan a criticat cu acuitate defectele democrației (asociată cu creșterea peste măsură a statului), el este un democrat în sensul în care, în teoria sa, fiecare individ contează. Deși este un utilitarist, ceea ce este important pentru el nu e ca utilitatea să fie maximizată la nivelul „societății", ci ca în procesul de agregare a preferințelor individuale să-și găsească reflectare interesele fiecărui individ. În sensul acesta, Buchanan este un democrat radical. Spre deosebire de anarhist însă, el subliniază importanța procesului de constituire a unor reguli care să constrîngă individul, să-i limiteze libertatea, pentru a face loc societății (în locul anarhiei). Dar, spre deosebire de socialiști (care acceptă, într-o formă sau alta, ideea de a lua de la unul pentru a da altuia, împotriva voinței celui căruia i se ia ce este al său), pentru Buchanan fiecare individ contează: nimic nu poate fi redistribuit fără consimțămîntul (și avantajul) tuturor părților implicate.

Buchanan însuși comentează apropierea ideilor sale de cele ale lui Rawls (pp. 175–176). Spre deosebire de Rawls, Buchanan nu propune însă un set de principii explicite ale dreptății. Lucrul acesta este în perfect acord cu ideea de mai sus că indivizii contează. Și de contat contează indivizii *reali*. Buchanan insistă adesea asupra faptului că *plecăm de aici*, de la o situație dată. Aceasta este o importantă deplasare de accent către procesele *practice* de găsire a consensului. De aici poate și singura recomandare pe care o găsim explicit la Buchanan: ideea de a folosi majorități calificate, majorități constituționale în toate procesele de votare dintr-o democrație.

O ilustrare a ideilor de mai sus se găsește chiar în *Limitele libertății* (pp. 178–179). Să zicem că individul A are un venit de 100 000 de dolari, iar B de 5 000 de dolari. Lui A statul îi ia, sub formă de impozite, 50 000 de dolari. De pe urma serviciilor statului, A are un beneficiu de 10 000 de dolari, iar B de 20 000 de dolari. A îi propune lui B un tîrg: să-i transfere el o treime din venitul său, iar statului să nu-i plătească impozite. După cum se poate calcula lesne, ambii ar fi în avantaj. Desigur că, după acest argument, rămîne întrebarea cum îl vor convinge ei doi pe birocrat să renunțe la partea care rămînea altfel statului (mai precis, celor care pun în mișcare mașinăria statului). Oricum, un transfer complex de acest tip ar presupune o mașinărie a guvernării, greu de ținut sub control.

În scrierile sale ulterioare, Buchanan pare a pune accentul pe caracterul *robust* al piețelor. Piețele sînt susținute de „reguli ale încrederii". Pe o piață, relațiile se reduc, pînă la urmă, la raporturi între două părți, ceea ce favorizează reciprocitatea și formarea de nuclee de cooperare. „Regulile solidarității", ale fidelității față de un grup, sînt inferioare din acest punct de vedere.[2]

Din această perspectivă, se poate spune că, în *Limitele libertății*, central este interesul pentru piață ca spațiu în care se pot dezvolta relațiile umane libere. Acest spațiu devine însă funcțional doar dacă sînt respectate reguli tacite ale cooperării oneste și încrederii. Iar, la rîndul lor, regulile cuprinse în acordurile încheiate pe piață trebuie să respecte metareguli (reguli constituționale, reguli de constituire a regulilor).

Libertatea este „la colțul străzii" (în piață), în pofida viziunilor romantice utopice.

Note

* Citatele din text pentru care nu se indică decît pagina sînt din James M. Buchanan, *The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan*, University of Chicago Press, Chicago, 1975. Traducerea lor este făcută de autorul articolului.

[1] Pentru o prezentare a temelor Școlii opțiunii publice, vezi Müller 1989. Pentru o expunere accesibilă a acestor teme și a filozofiei sociale a lui James M. Buchanan, vezi Tullock 1976. Aceste lucrări cuprind și indicații bibliografice extrem de utile.

[2] Vezi, în acest sens, importantul său studiu, scris împreună cu Viktor Vanberg, „Rational Choice and Moral Order", în Nichols și Wright (1990: 175–191), precum și discuția dintre Vanberg, Buchanan și Alan Bloom (*ibid.*, pp. 202–206).

Referințe

Ediție princeps

James M. Buchanan, *The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan*, University of Chicago Press, Chicago, 1975

Ediție românească

James M. Buchanan, *Limitele libertății. Între anarhie și Leviathan*, traducere de Liviu Papuc, introducere de Cristian R. Pîrvulescu, Institutul European, Iași, 1997

Bibliografie

Dennis C. Müller, *Public Choice II*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989

J.H. Nichols, C. Wright (eds.), *From Political Economy to Economics — And Back?*, ICS Press, San Francisco, 1990

Gordon Tullock, *The Vote Motive*, Institute of Economic Affairs, Londra, 1976

Alte scrieri

James M. Buchanan, *Essays on the Political Economy*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1989

James M. Buchanan, *Constitutional Economics*, Blackwell, Oxford, 1991

James M. Buchanan, Gordon Tullock, *The Calculus of Consent. Logical Foundations of Constitutional Democracy*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1962 (ediție românească: *Calculul consensului*, Editura Expert, 1995)

MIHAIL-RADU SOLCAN

Edmund Burke (1729–1797)

REFLECŢII ASUPRA REVOLUŢIEI DIN FRANŢA (1790)

În 1790, anul apariţiei cărţii sale *Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event* (*Reflecţii asupra Revoluţiei din Franţa şi asupra dezbaterilor din anumite societăţi din Londra referitoare la acel eveniment*)*, Burke era deja un personaj cunoscut în lumea literelor şi a politicii britanice. Deşi prima sa lucrare importantă ţine de domeniul esteticii (*A Philosophical Enquiry into the Origins of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, 1757), el a urmat o carieră politică, ajungînd membru al Parlamentului, ocazie cu care s-a remarcat prin discursurile şi scrierile polemice. *Reflecţiile* însă îl vor face celebru pe Burke în Europa sfîrşitului de secol XVIII şi îl vor consacra ca pe un adevărat părinte spiritual al conservatorismului britanic.

Concepută în prima jumătate a anului 1790 şi publicată în luna noiembrie a aceluiaşi an sub forma unei scrisori de dimensiuni considerabile[1] (ediţia pe care o folosesc aici pentru referinţă are aproape 400 de pagini!) adresată unui „gentleman" pe care Burke nu îl numeşte[2], lucrarea ia naştere ca urmare a iritării produse de o predică a lui Richard Price[3] în care Revoluţia franceză era salutată ca un exemplu de urmat pentru Anglia (trebuie spus că, în acel moment, sentimentul opiniei publice britanice era mai degrabă favorabil evenimentelor din Franţa). Îngrijorarea lui Burke are însă şi un obiect mult mai general: după el, Europa însăşi se afla în faţa unei situaţii revoluţionare: „Multe părţi din Europa sînt pradă dezordinii. În multe altele se aude un muget surd pe sub pămînt; se simte o trepidaţie care anunţă un cutremur universal în lumea politică" (p. 265). Scopul cărţii este deci în primul rînd acela de a denunţa Revoluţia franceză în lucrările şi efectele sale, dar este clar că acest lucru nu exclude şi un diagnostic sumbru asupra timpurilor moderne în general: „Era cavalerismului s-a încheiat — urmează aceea a sofiştilor, economiştilor şi socotitorilor; iar gloria Europei s-a stins pentru totdeauna" (p. 170).

Pentru Burke, această revoluţie nu era nici măcar necesară: era nevoie poate de reforme, dar nu de „distrugerea" ordinii politice precedente. Creşterea populaţiei sub regimul monarhic francez apărea ca o dovadă că acesta nu era despotic: „Nici o ţară în care populaţia creşte mereu şi se dezvoltă nu poate fi sub o guvernare foarte răuvoitoare. [...] Nu voi spune niciodată despre un stat în care experienţa dovedeşte că alcătuirea sa favorizează înmulţirea populaţiei că este rău întocmit. Avuţia unei ţări este un alt standard, nu mai puţin respectabil, prin care putem judeca dacă, în ansamblu, o guvernare este protectoare sau distructivă" (pp. 232–233). Înflorirea artelor şi industriilor dovedeşte, de asemenea, că Franţa nu avea o orînduire care merita să fie revoluţionată. Semnele distinctive pentru o guvernare bună, cele care îi permit lui Burke să

arate că revoluția este un abuz, sînt destul de comune pentru gîndirea politică a secolului al XVIII-lea: dinamica pozitivă a populației și a averilor, precum și progresul artelor și industriilor.

Mai mult decît inoportună, Revoluția franceză este, pentru Burke, esențialmente rea: „Nu neg că între nenumărate acte de violență și nebunie, ceva bun s-ar putea să se fi făcut. Aceia care distrug totul se prea poate să înlăture și vreun rău. [...] Îmbunătățirile aduse de Adunarea Națională [a Franței] sînt superficiale, erorile lor sînt însă fundamentale" (pp. 374–375).

Împotriva celor care susțin idei revoluționare, Burke opune și un argument istoric; este o greșeală, arată el, să confundăm natura Revoluției engleze din 1688 cu aceea a Revoluției franceze: în ciuda a ceea ce arată susținătorii englezi ai celei din urmă, prima a avut un caracter foarte diferit. Acesta este dat de faptul că Revoluția engleză s-a făcut nu în numele schimbării unui sistem politic cu altul nou, arată Burke, ci în numele conservării politice: „Revoluția [engleză] a fost făcută pentru a ne păstra venerabilele și indisputabilele noastre legi și libertăți, precum și venerabila noastră formă de guvernare, care este singura noastră siguranță pentru păstrarea dreptății și libertății" (p. 117). Nu trebuie să deducem de aici că el se opune în principiu oricărei schimbări politice, fie ea și revoluționară; în fond, omul politic Burke s-a dovedit a fi, nu cu mulți ani înainte, un apărător moderat al cererilor coloniștilor americani. Diagnosticul ostil al *Reflecțiilor* este înțeles în semnificația sa doar dacă îl privim ca derivat dintr-o filozofie politică cuprinsă în aceeași lucrare, o filozofie politică ce nu este, poate, întotdeauna foarte explicită, dar care însoțește aproape fiecare apreciere critică ori apologetică din text.

Una din temele care figurează proeminent în *Reflecții* este aceea a imperfecțiunii naturii umane, imperfecțiune ce antrenează un pesimism politic și moral care se plasează la antipodul optimismului revoluționar. Tulburările din istorie sînt cauzate de viciile oamenilor care sînt nenumărate și schimbătoare (p. 248). Există chiar un „progres natural al pasiunilor, de la slăbiciune la viciu" (p. 251). Una dintre implicațiile acestui argument este aceea că democrația nu poate fi decît un regim corupt. Acuzele aduse democrației sînt multe, dar majoritatea lor au o lungă istorie și sînt comune atît surselor clasice, cît și celor moderne: a) nu poate exista o democrație pe un teritoriu atît de mare ca al Franței, istoria nu ne oferă nici un asemenea exemplu (p. 228); încercarea de a impune o democrație pe un asemenea teritoriu duce inevitabil la dezmembrarea statului (p. 142); b) nu poate exista o democrație pură, căci ea are tendința de a decădea și de a dobîndi ceva din natura altor regimuri corupte, cum ar fi oligarhia (aceasta era situația Franței, afirmă Burke, pp. 228 și 329), sau chiar tirania, caz în care „persecuțiile populare" sînt cu deosebire crunte; cei persecutați de tirania majorității „par părăsiți de întreaga omenire; zdrobiți de o conspirație a întregii lor

specii" (p. 229); Franța va deveni, prin introducerea democrației în armată, o „democrație militară", un „monstru politic", care își va devora creatorii (pp. 332–333); c) democrația îi pune în pericol pe cei bogați; este un regim bazat pe lăcomia celor săraci; proprietatea însăși este în pericol (pp. 206–207); pasiunea pentru înavuțire îi împinge pe oameni să facă lucruri necugetate (p. 211); ceea ce rezultă este ruina în urma speculației financiare; d) democrația conține în esența sa un element anarhic, este un regim al dezordinii — vezi referința la „moleculele organice ale unui popor dezorganizat" (p. 106); conducătorii nu ar trebui să dea seamă celor de jos pentru acțiunile lor așa cum se întîmplă într-o democrație, pentru că atunci „nici un guvern nu ar rezista nici un moment dacă ar putea fi răsturnat pe baza unei acuzații atît de vagi precum aceea de «incompetență» (*misconduct*)" (p. 112); e) pentru mulți oameni, libertatea nu înseamnă, adesea, decît licență și dispreț al legilor și rînduielilor (p. 91); mijloacele criminale sînt adesea preferate pentru că par mai favorabile „interesului public" (pp. 176–177).

Burke este sceptic față de ideea că oamenii simpli pot conduce: constatînd că Adunarea Națională este compusă mai cu seamă din păturile de jos ale oamenilor legii, el arată că aceștia nu au nici calitățile și nici voința de a conduce bine statul (p. 129); „interesul bănesc" este prin natura sa predispus la acte necugetate (p. 211), iar oamenilor de litere (scriitorilor și filozofilor) el le rezervă unele din cele mai dure calificative, semnalînd astfel o îndepărtare de optimismul caracteristic Iluminismului. Astfel, el nu ezită să scrie: „cabala literară și-a făcut, încă de mai multă vreme, un plan pentru distrugerea sistematică a religiei creștine" (p. 211). Există chiar o alianță strînsă între speculanți și „literații politicieni" (*political Men of Letters*): cei din urmă își propun să seducă sistematic opinia publică folosind banii furnizați de cei dintîi (pp. 212–213).

Conducătorii, mai cu seamă, sînt expuși corupției și corup la rîndul lor: „În acest trafic politic [din Franța], conducătorii sînt obligați să se încline în fața ignoranței celor pe care îi conduc, iar aceștia sînt obligați să devină executanții celor mai ticăloase planuri ale conducătorilor" (pp. 128–129). Demagogia este disponibilă pentru a masca faptul că unii își doresc puterea în interes propriu: „Pentru acești teoreticieni [ai revoluției] dreptul poporului este aproape întotdeauna confundat în mod sofistic cu propria lor putere" (p. 153).

Din punct de vedere teoretic, probabil cea mai importantă aserțiune a lui Burke este aceea după care știința care trebuie să ghideze acțiunea politică este o știință experimentală. Reluînd o distincție pe care o întîlnim chiar la Aristotel între știința teoretică și știința practică, Burke afirmă că știința politică nu este o știință teoretică, adică o știință a principiilor generale, ci una practică, adică o știință care pornește de la cazurile individuale și are ca scop cunoașterea cazurilor individuale: „Știința construirii unei comunități politice (*commonwealth*), a renovării sau

reformei sale este, ca oricare altă știință experimentală, cu neputință de expus *a priori*" (p. 152). Complexitatea universului moral și a naturii umane în general este invocată alături de complexitatea societății: ceea ce rezultă, la Burke, este că știința și acțiunea politică trebuie să țină seamă de circumstanțe (situații individuale), pentru că acestea sînt materia și scopul unei științe experimentale: „Nu pot să vin și să laud ori să blamez ceva ce ține de acțiunile și grijile omenești pe baza unei considerații superficiale a lucrului [respectiv], așa cum se prezintă el privat de orice relație, în toată goliciunea și singurătatea abstracției metafizice. Circumstanțele (pe care unii domni le trec bucuroși cu vederea) dau, în realitate, fiecărui principiu politic culoarea sa distinctivă și calitatea sa aparte. Circumstanțele sînt acelea care fac ca orice schemă civilă și politică să fie folositoare sau dăunătoare pentru omenire" (pp. 89–90).

Rezultă de aici că se înșală aceia care consideră că important în politică este să ne ghidăm după principii abstracte; teoreticienii, ca și excesul de teorie se pot dovedi periculoși în această sferă: „în politică, cel mai greșit dintre toate lucrurile este demonstrația geometrică" (p. 286). Pretinsul raționalism (o „filozofie mecanică") este greșit și pentru că nu conferă sentimentului, afecțiunii, rolul care i se cuvine în viața politică, cu atît mai mult cu cît comunitatea politică este și o comunitate bazată pe afecțiune. Corpul politic este susținut deci de un „sistem al manierelor" (p. 172); cît despre originea sentimentelor noastre politice și sociale, acestea apar printr-un proces „natural" (p. 182).

Burke insistă foarte mult asupra chestiunii „drepturilor omului", atît de invocate de revoluționarii francezi. Suspiciunea față de teorie și față de principii abstracte ia forme tranșante, cu un ecou considerabil în gîndirea conservatoare de mai tîrziu: „Pretinsele drepturi ale acestor teoreticieni nu sînt decît extreme; și pe cît de adevărate sînt din punct de vedere metafizic, pe atît sînt de false din punct de vedere moral și politic. Drepturile omului sînt într-un fel de mijloc, imposibil de a fi definite, dar nu imposibil de a fi cunoscute" (p. 153).

În opoziție cu „drepturile metafizice" ale filozofilor și revoluționarilor, Burke susține că există un „drept natural", despre care nu dă prea multe detalii și despre a cărui invocare în lucrările multor filozofi ale căror idei le respinge implicit nu ne spune nimic. El neagă însă că actul guvernării trebuie să se sprijine pe aceste drepturi naturale: „Guvernul nu este făcut în virtutea drepturilor naturale, care pot exista și care există într-adevăr în totală independență de acesta; și există cu o mai mare claritate și cu un mult mai mare grad de perfecțiune abstractă: însă perfecțiunea lor abstractă este defectul lor practic" (pp. 150–151). Dar unde pot fi găsite reperele artei politice?

Răspunsul lui Burke este, în general, că experiența ne furnizează cel mai sigur ghid în această privință. Este și firesc să fie așa, de vreme ce știința politică este o știință practică; știința teoretică este înșelătoare în

domeniul politicii și moralei: membrilor Adunării Naționale li se reproșează că nu au experiență practică în treburile de stat — „cei mai buni dintre ei erau doar teoreticieni" (p. 128), în vreme ce experiența politică engleză este invocată aproape în orice ocazie. Burke este de acord că un exemplu grăitor de știință practică ar fi acela al dreptului englezesc care este bazat mai ales pe precedente: concluziile asupra unui caz particular sînt obținute nu atît prin raportare la principii abstracte, cît prin examinarea cazurilor individuale ce pot fi raportate la cazul în speță; în acest caz, dreptatea rezidă nu în principii stabilite *a priori*, ci în corpul pronunțărilor de drept însuși: „știința jurisprudenței [...] este rațiunea unită a epocilor trecute" (p. 193). Un alt exemplu pe care Burke ni-l oferă este și mai categoric: „Ce rost are să discutăm despre dreptul abstract al omului la hrană sau la medicamente? Problema este cum ajunge el la ele. În această deliberare voi recomanda întotdeauna ajutorul fermierului și al medicului, mai curînd decît al profesorului de metafizică" (pp. 151–152).

Ceea ce Burke înțelege prin „experiență" în politică poate fi adesea redat prin „tradiție". Această valorizare a tradiției a ajuns în zilele noastre să fie considerată esența doctrinei conservatoare și trebuie să observăm că în *Reflecții* ea joacă un rol proeminent. Venerabilitatea unor instituții (cum ar fi cele ale monarhiei engleze, crede Burke) este sinonimă cu legitimitatea lor; așa se face, de pildă, că, deși se prea poate ca oficiul de rege să fi fost la început, acum „o mie de ani", electiv, acum nu mai are de ce să fie, pentru că timpul a consacrat o regulă fixă a succesiunii (p. 98). Principiile morale și politice neputînd fi derivate abstract, trebuie să căutăm în experiența morală a trecutului o cunoaștere completă: „Noi [englezii] nu ne-am convertit la ideile lui Rousseau; noi nu sîntem discipolii lui Voltaire; Helvétius nu a găsit noi adepți printre noi. Ateii nu sînt predicatorii noștri; nebunii nu ne dau nouă legi. Știm că noi nu am făcut noi descoperiri și credem că nici nu sînt de făcut descoperiri în morală, nici în marile principii ale artei guvernării și nici în ideile despre libertate, lucruri care au fost înțelese cu mult înainte ca noi să ne fi născut și care vor fi înțelese la fel de bine și după ce pămîntul ne va acoperi împreună cu speculațiile noastre, iar tăcutul mormînt își va fi impus legea tăcerii asupra vorbăriei noastre nesăbuite" (pp. 181–182).

Respectul față de moștenirea trecutului, dorința de conservare, antrenează la Burke o suspiciune față de schimbare. Uneori această suspiciune devine ostilitate: „Spiritul de inovație este în general rezultatul unui temperament egoist și al unui orizont limitat" (p. 119). Burke nu respinge însă schimbarea dacă aceasta este limitată și se face cu grijă pentru conservare: „Ideea de moștenire ne furnizează un principiu sigur de conservare și totodată un principiu sigur de transmitere; fără să excludă un principiu al îmbunătățirii. El lasă liberă dobîndirea [de noi lucruri]; dar pune la adăpost ceea ce se dobîndește" (pp. 119–120). Schimbarea trebuie mereu abordată cu prudență.

Ce formă poate lua schimbarea atunci? Ea trebuie să fie adecvată structurii corpului politic care, așa cum am văzut, este departe de a fi simplă. Dar Burke nu ne furnizează o descriere detaliată a structurii corpului politic, poate și din cauza faptului că este credincios propriei percepții asupra failibilității cunoașterii politice. Ceea ce se înțelege din text este că națiunea nu pare să fie formată din juxtapunerea unor indivizi. Ea pare să conțină unele unități pe care Burke le numește adesea „corporații" (vezi, de pildă, referința la părțile națiunii engleze de la p. 106) și despre care el nu ne spune prea multe. Este posibil ca Burke să se fi gîndit pur și simplu la clasele sociale recunoscute în timpul său, pentru că el ne spune că metoda (corectă) a vechilor legislatori a fost aceea în care cetățenii nu erau socotiți drept egali în toate privințele (așa cum fac revoluționarii francezi), ci împărțiți în diferite categorii, care erau mai apoi combinate (p. 300). Aflăm totuși că societatea are, după Burke, un caracter organic: corpul politic este „simetric" în raport cu ordinea lumii și, prin urmare, schimbarea trebuie să se desfășoare în acord cu metoda „naturală" (p. 120). Acesta ar fi chiar genul de schimbare care a produs edificiul politic englez: „În ceea ce fac, trebuie să urmez exemplul strămoșilor noștri" (p. 375). Prudența acestei metode dictează în același timp respingerea exemplului francez și a teoriilor care îi sînt asociate: „Nefiind luminați de acea lumină pe care domnii din Franța ne asigură că o primesc într-o doză atît de mare, ei [strămoșii] au acționat avînd mereu în minte ignoranța și failibilitatea omenească. [...] Haideți să imităm grija lor, dacă vrem să merităm soarta lor sau să le păstrăm moștenirea. Să adăugăm dacă vrem, dar să conservăm ce ne-au lăsat; și, stînd pe solul tare al Constituției britanice, să îi admirăm mai curînd decît să îi urmăm în zborurile lor disperate pe aeronauții Franței" (pp. 375–376).

În ce privește formarea societății politice, Burke este, ca și în cazul formării instituțiilor politice particulare, vehement în a respinge caracterul presupus artificial al acesteia. Nici ea nu este rezultatul convenției și nici măcar al voinței; altfel spus, societatea politică nu este rezultatul unui contract social. Ea apare treptat, în virtutea unor necesități; nu este construită conform unei teorii, ci mai degrabă teoriile sînt modelate după ea (p. 285). Vedem acum că respingerea teoriei contractului social este o necesitate pentru Burke, după ce acesta a negat unele dintre presupozițiile teoretice (de exemplu, teza „drepturile naturale" sau „individualismul") sau unele dintre concluziile asociate în mod obișnuit acestei teorii (de exemplu, doctrina suveranității populare). Cu siguranță că ideea contractului social este una din acele idei periculoase pe care le susțin teoreticienii Revoluției franceze (între care Burke îl include pe Rousseau) și despre care oricare bun englez trebuie să aibă o atitudine fermă: „Numai ideea fabricării unui nou guvern este suficientă pentru a ne umple de dezgust și oroare" (p. 117). Este însă destul de greu să desprindem o critică explicită a teoriei contractului din textul lui Burke: el nu confruntă direct și amănunțit textele principalilor săi opo-

nenți în acest domeniu, pe care în general nici măcar nu îi numește. Burke este, cu siguranță, unul din marii critici ai teoriei contractului, dar aceasta nu-l împiedică să recurgă, fie și metaforic, la limbajul acesteia pentru a legitima o viziune politică aflată adesea în conflict cu ceea ce, în epocă, trecea drept propriu gînditorilor contractualiști: „Societatea este într-adevăr un contract [...] între cei ce trăiesc, cei ce sînt morți și cei ce se vor naște. Fiecare contract politic nu este decît o clauză în marele contract primordial al eternei societăți" (pp. 194–195). Chiar și rînduielile politice englezești sînt descrise uneori în acești termeni: regele Angliei, de pildă, a fost pe drept acuzat în 1688 că a încălcat „contractul originar dintre rege și popor" (p. 113).

Care este proiectul politic pozitiv al lui Burke? Critica Revoluției franceze și a reflecției sale teoretice se face în numele unor principii și fapte care compun totodată, după cum este ușor de văzut, și concluziile lui Burke cu privire la o situație politică dezirabilă. Nu este cazul să facem acum o deosebire între ceea ce autorul *Reflecțiilor* crede că este dezirabil în general sau doar pentru Anglia: teoria sa cu privire la importanța circumstanțelor, cît și substanța textului, care este în bună măsură o apărare a rînduielilor politice britanice, ne împiedică să extragem prea mult dintr-o asemenea distincție. Reformele pe care admiratorii Revoluției franceze le doresc înfăptuite și în Anglia ar duce la o „anarhie generală cuplată cu un faliment național" (p. 144). Mai mult, sistemul politic englez a fost deja reformat de multă vreme: „Cea mai veche reformă a noastră este Magna Charta" (p. 117). Regimul politic englez este dezirabil, printre altele, și datorită rolului pe care îl rezervă religiei (spre deosebire de regimul revoluționar francez). După Burke, apărarea rolului religiei de regulator în politică va fi practic o constantă a discursului conservator. Religia este necesară pentru a controla pasiunile omenești căci, în general, oamenii nu pot fi controlați „decît de o putere din afara lor și care să nu fie, în exercițiul funcțiunii sale, supusă voinței și pasiunilor pe care are datoria să le strunească și să le stăpînească" (p. 151). Sub influența lui Montesquieu, pe care Burke îl admira, Anglia este lăudată și pentru separarea puterilor: „O monarhie condusă de legi, controlată și limitată de marea avere ereditară și de demnitățile ereditare ale unei națiuni; ambele la rîndul lor influențate de o piedică justă venind din rațiunea și simțirea întregului popor, acționînd prin mijlocirea unui corp potrivit și permanent[4]" (p. 227).

Desigur că gîndirea lui Burke poate fi socotită, prin multe elemente, drept „conservatoare" și în sensul comun al cuvîntului, sens care are uneori și nuanța de „reacționar". Acesta este modul în care Burke a fost perceput adesea, dar o examinare mai atentă a textului *Reflecțiilor* ar trebui să ne facă sceptici față de o asemenea concluzie simplistă. Este adevărat că Burke îmbrățișează idealul unei societăți ierarhizate, dominată de autorități puternice, în care marea proprietate, de pildă, are o reprezentare politică privilegiată (p. 140), dar el avertizează în același timp asupra

sensului în care trebuie înțeles: „Să nu vă imaginați că doresc să limitez puterea, autoritatea și distincția la cei cu origine, nume și titluri de noblețe. Nu, domnule. Nu există nici o calificare pentru treburile guvernării alta decît virtutea, reală sau presupusă." Pe de altă parte însă, este vai de țara care crede că lipsa de educație este preferabilă în această privință (p. 139). Dar poate că elementele liberale cele mai evidente apar la Burke în contextul preocupărilor sale de economie politică, preocupări ce sînt destul de marcate în *Reflecții*. Tendința acestora este de a legitima societatea comercială prin apărarea stabilității proprietății, proprietate care este amenințată nu numai de confiscare, ci și de speculație, motiv pentru care Burke se face avocatul stabilității sistemului monetar: „Cu voi [revoluționarii] un om nu-și poate cîștiga sau cumpăra o cină fără să recurgă la speculație. Ce primește dimineața nu mai are aceeași valoare seara" (p. 310). Făcîndu-se ecoul unui argument preluat probabil de la Mandeville, Burke crede că luxul și risipa trebuie tolerate, „nu pentru că le-am iubi [în sine], ci de frica de ce este mai rău [decît acestea]. Le tolerăm, pentru că proprietatea și libertatea, într-o anumită măsură, cer [ele însele] această toleranță" (p. 273). Mai mult decît atît, atitudinea liberală în materie de consum este justificată prin prisma cîștigului economic: surplusul consumat de clasele de sus este util, crede Burke, pentru că stimulează „industria" (p. 270).

În epoca sa, *Reflecțiile asupra revoluției din Franța* a avut un ecou nu numai considerabil, dar și foarte divers. Lucrarea lui Burke a fost foarte cunoscută în cercurile contrarevoluționare franceze (traducerea franceză apare chiar în 1790), iar în Germania primirea sa a fost în general extrem de favorabilă, alimentînd conservatorismul politic al generației romanticilor (traducerea germană datează din 1793). Pe de altă parte însă, Burke a fost atacat ca reacționar într-o serie de lucrări, între care cel mai mult zgomot a făcut *Drepturile omului* a lui Thomas Paine, care a apărut în anul imediat următor (1791).

Note

* Citatele din text pentru care nu se indică decît pagina sînt din Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France...*, Penguin Books, Londra, 1986. Traducerea lor este făcută de autorul articolului.

1 Prețul de trei șilingi al primei ediții, destul de mare, nu a împiedicat succesul de public al cărții: circa 30 000 de exemplare au fost vîndute în primii doi ani.

2 Este vorba de Chames-Jean-François de Pont, consilier al Parlamentului din Paris care, pe 4 octombrie 1789, îi scrie lui Burke că inima sa „a bătut pentru prima oară în numele libertății atunci cînd v-am auzit". Răspunsul inițial la scrisoarea lui de Pont (datînd probabil din noiembrie 1789), în care acesta îi cerea lui Burke un sfat cu privire la modul în care Constituția politică engleză ar putea fi reprodusă în Franța, era mult mai puțin polemic decît textul de mai tîrziu al *Reflecțiilor*, rezumîndu-se mai ales la îndemnuri la prudență. Abia

în ianuarie 1790, Burke se decide să ia o poziție mai fermă față de chestiunea Revoluției franceze.

[3] Richard Price (1723–1791), predicator, filozof, membru al Societății Regale pentru lucrările sale de economie. Susținător al revoluțiilor din America și Franța, el ține o predică pe 4 noiembrie 1789 intitulată „Discurs despre dragostea pentru țara noastră".

[4] Este vorba de Camera Comunelor.

Referințe

Ediție de lucru

Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event*, ed. Conor Cruise O'Brien, Penguin Books, Londra, 1986.

Ediție românească

Edmund Burke, *Reflecții asupra Revoluției din Franța*, traducerea Mihaela Czobor-Lupp, Nemira, București, în curs de apariție.

Exegeză

Marilyn Butler (ed.), *Burke, Paine, Godwin and the Revolution Controversy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984

C.B. Macpherson, *Burke*, Oxford University Press, Oxford, 1980

John Plamenatz, *Man and Society, Political and Social Theory*, McGraw–Hill, New York, 1963

Alte scrieri

Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1986

Edmund Burke, *Selected Writings and Speeches*, Peter J. Stanlis (ed.), Regnery Pub., Washington D.C., 1997

CĂTĂLIN AVRAMESCU

C

Tommaso Campanella (1568–1639)
CETATEA SOARELUI (1602)

Giovanni Domenico Campanella s-a născut în sudul Italiei, în Calabria, mai exact lîngă localitatea Stilo. Încă de mic s-a dovedit a fi foarte dotat intelectual. Avid de cunoaștere, însă provenind dintr-o familie săracă, avea să-și continue studiile cu sprijinul instituției monahale. De aici și numele de Tommaso, primit la 15 ani, cînd a intrat în rîndul dominicanilor, urmînd școlile ordinului de la Nicastro, San Giorgio și Cosenza.

Are parte de o viață tumultuoasă, din care aproape jumătate (mai mult de 30 de ani!) o petrece în închisoare. Aici, în temnițele de la Neapole, va definitiva în 1602 printre altele și lucrarea *La Città del Sole* (*Cetatea Soarelui*)*. Lucrarea, concepută inițial ca un apendice la o altă scriere a lui (*Politica*), stă mărturie alături de mai stufoasele tratate ale sale (*De Monarhia Christianorum, De Regimine Ecclesiae, Discorsi ai principi d'Italia, Dialogo politico contro Luterani, Calvinisti ed altri eretici, De Monarhia Hispanica, Monarhia Messiae* etc.) pentru visul lui Campanella de reorganizare a întregii societăți umane, de reformă a Bisericii catolice și de reîntoarcere a umanității la statutul (natural) edenic, acela al inocenței și bunătății juvenile.

Prima ediție a lucrării a apărut în 1623 la Frankfurt în latină, deși versiunea originală este scrisă în italiană („volgare"). A doua ediție apare în 1637 la Paris, fiind urmată de o a treia, în 1643, la Utrecht. Lucrarea a cunoscut de timpuriu un succes binemeritat, fiind una din creațiile cele mai citite ale timpului său, fapt cu atît mai remarcabil cu cît în acel secol se publică aproape un milion de titluri de carte. Succesul poate fi pus mai ales pe seama conținutului ideatic: sub forma schițării unei societăți ideale autorul își manifestă deplina încredere în capacitatea oamenilor de a se organiza într-o societate guvernată după principii raționale. Trebuie însă adăugat că lucrarea nu a fost cunoscută și nici apreciată de contemporanii săi din Italia, reverberațiile timpurii manifestîndu-se cu precădere în spațiul cultural protestant de la nord de Alpi.

Cetatea Soarelui ne este prezentată într-o manieră deja clasică (vezi *Utopia* lui Thomas More), sub forma unui dialog între un corăbier genovez și intendentul unui han aparținînd ordinului monahal al cavalerilor ospitalieri. În fapt, „dialogul" se dovedește a fi mai mult un monolog, o povestire la persoana întîi singular, în care căpitanul mărturisește cele

văzute într-o țară necunoscută, cu o ordine socială deosebită. Geografic, avem de-a face cu insula „Taprobana", veche denumire pentru Sri Lanka de astăzi, identificată uneori și cu Sumatra.

Lucrarea este scrisă într-un stil destul de uscat și de simplu, fără înflorituri stilistice deosebite și, în general, fără exemplificări foarte amănunțite. Așadar, după cum am afirmat deja, succesul lucrării trebuie căutat în alt loc, și nu în forma ei literară (deși, în virtutea subtitlului, ea este un „dialog poetic"), ci mai degrabă în clarviziunea cu care sînt formulate principiile unei societăți comuniste: egalitatea oamenilor, eliminarea proprietății private, dreptul la muncă și la educație, datoria de a munci și de a învăța etc...

Lucrarea își trage seva și se înscrie într-o tradiție glorioasă a gîndirii politice, ale cărei începuturi trebuie căutate la Xenofon, Platon, Aristotel și Augustin.

De fapt, la o lectură mai atentă, se poate observa că aceste trimiteri, deși în majoritatea cazurilor nu sînt făcute în mod explicit, sînt totuși subînțelese, referirile la acești autori fiind considerate în fond superflue într-o epocă în care orice învățat își croia ideile prin raportare la un model cultural dat de Antichitatea greco-latină. Cu toate acestea, nu lipsesc nici trimiterile precise, în special la textele platoniciene și la cele ale lui Toma d'Aquino, ca și manifestarea fățișă a dezacordului cu ideile Stagiritului, continuînd astfel linia ofensivei dusă de maestrul său Telesio împotriva lui Aristotel.

Mai trebuie, de asemenea, stabilit și în ce raport se află *Cetatea Soarelui* cu *Utopia* lui More, obiectiv dificil în lipsa unor trimiteri clare și explicite la lucrarea în cauză. Cert este că opera lui Campanella se înscrie în genul „utopic", în care „acțiunea" este plasată într-un cadru spațio-temporal asemănător mitului și povestirilor fantastice. Procedeul își dovedește eficacitatea, pe de o parte, prin punerea la adăpost a autorului față de unele posibile obiecții ale Inchiziției de a se fi abătut de la dogma oficială catolică (amenințare sub care Campanella s-a aflat de nenumărate ori), iar pe de alta prin asigurarea unui bun „succes la public", dat de atmosfera acelor vremuri de mari descoperiri geografice, în care o povestire de acest gen plutea, ca să spunem așa, în aer.

Prin intermediul povestirii marinarului genovez — o remarcabilă reîncarnare a personajului Hythlodeus din *Utopia* lui More — Campanella ne prezintă un oraș condus de un singur cîrmuitor, „il Sole" (sau „Metafisico"), sacerdot și principe suprem care îngemănează toată puterea, cunoașterea si iubirea (pp. 52–53). În fapt, acestea reprezintă cele trei mari domenii de activitate în care se divide viața orașului, fiecare dintre ele fiind condus de cîte un principe aflat sub directa oblăduire a Metafizicului: „Pon" (sau „Puterea" — de la *potesta*), „Sin" (sau „Înțelepciunea" — de la *sapienza*) și „Mor" (sau „Iubirea" — de la *amore*). Aceștia, la rîndul lor, supervizează alți conducători cu competențe mai restrînse și mai specializate. „Puterea are în sarcina sa treburile păcii și ale răz-

boiului, artele militare [...]. Înțelepciunea are în sarcina sa artele liberale și mecanice, științele toate, magistrații acestora și doctorii, precum și școlile disciplinelor" (p. 53). „Iubirea are în sarcina sa, în primul rînd, perpetuarea speciei, de aceea se îngrijește să împreuneze bărbații cu femeile, în așa fel încît să dea o progenitură" (p. 57).

Ierarhia este astfel foarte riguroasă, deși nu lipsită de contradicții, fiecare avînd un rol precis conturat în cadrul comunității. Triumviratul rămîne strict în subordinea „conducătorului suprem" ce se dovedește a fi Metafizicul, el fiind cel ce are puteri depline în cetate. „Metafizicul se ocupă de toate aceste lucruri laolaltă cu cei trei principi, căci fără el nu se face nimic; toate treburile statului se discută între ei patru și încotro înclină Metafizicul, concură și ceilalți în consens unanim" (p. 57).

Cetatea Soarelui, deși pare a fi o monarhie în toată regula, se dovedește în fond a fi ceea ce astăzi am numi „o republică democratică de tip antic", căci treburile publice sînt supuse dezbaterii populare, prin această adunare hotărîndu-se în fond cine trebuie să conducă (cu excepția primilor patru). Interesant de remarcat aici este faptul că femeile sînt admise cu drepturi egale la această adunare și în genere sînt văzute ca fiind egale bărbatului, idee cu adevărat deosebită pentru acele timpuri. „La fiecare lună nouă și lună plină, după sacrificii, ei țin un consiliu. Aici sînt admiși toți cei care au împlinit 20 de ani, fiecare fiind îndemnat să spună ce anume lipsește statului, care dintre magistrați își îndeplinește funcția corect și care nu. [...] Metafizicul și cei trei principi țin consiliu zilnic despre treburile curente, cercetînd, confirmînd și dispunînd executarea celor decise în adunări" (p. 90).

Baza societății lor — și în fond marea inovație și diferență față de starea de fapt a acelor timpuri — era eliminarea totală a proprietății private. Totul este în comun, totul aparține colectivității, nelipsind astfel nici excesele, în sensul în care pentru solarieni și femeile sînt „tot bun comunitar", neexistînd astfel ceea ce se înțelege îndeobște prin familie. Dincolo de mirarea pe care o poate genera astăzi o asemenea idee, pentru Campanella, sensul unei astfel de stări este limpede: în raportul cetățean–stat, statul este cel care are întîietate, bunăstării lui subordonîndu-i-se acțiunile persoanelor. „Procrearea este tratată însă cu religiozitate în folosul republicii, iar nu al indivizilor. De aceea trebuie dirijată de magistrați" (p. 72).

În această tratare „științifico-rațională" a problemei procreației, în care, cum am văzut mai sus, statul este profund interesat și implicat, nu lipsesc nici unele nuanțe tragi-comice, inerente unei astfel de abordări. Dacă faptul că ni se spune că femeile au dreptul de a avea contact sexual după 19 ani, iar bărbații după 21 nu este în măsură să ne surprindă prea mult, nu mică ne este mirarea cînd citim că toate acestea se desfășoară după un întreg ritual, în care „actorii" intră în scenă doar la semnalul magiștrilor competenți, după o atentă analiză a cine se potrivește cu cine, după o digestie completă și numai ca urmare a unor subtile calcule

astrologice, în urma cărora se determină în ce măsură conjuncția planetelor este benefică sau nu raporturilor sexuale. Problema este abordată similar în cazul oamenilor și în cel al animalelor, căci atunci cînd ni se descrie împerecherea animalelor, asemănarea este izbitoare.

Principiul de selecție a perechilor este unul metafizic, și anume cel al armoniei contrariilor, în virtutea căruia se va căuta împerecherea naturilor opuse: „după ce s-au spălat bine, se dedau operei venerice la fiecare a treia noapte, femeile voinice și frumoase împreunîndu-se cu bărbați robuști și zeloși, cele grase cu cei slabi și cei grași cu cele slabe, ca să se combine astfel rațional și cu utilitate" (p. 69). Spre deosebire de concepția similară din *Republica* lui Platon, aici nu se va proceda la o tragere la sorți, tocmai pentru că așa ceva nu poate fi lăsat la voia întîmplării, mai ales că în cazul solarienilor nu avem de-a face cu diformitate sau alte deficiențe fizice de natură să nască suspiciuni în alegerea perechii, toți fiind frumoși și sănătoși, sau oricum scutiți de sluțenie, tocmai ca urmare a acestei împreunări raționale. Frumusețea în Cetatea Soarelui este definită conform unui canon destul de îngust, practic și „sportiv", „însemnînd la ei statură înaltă și vioiciune" (pp. 72–73).

În ceea ce privește pedepsele, tot de moarte mai au parte și lașii, cel ce nu-și ajută camaradul în război sau cel care nu s-a supus ordinelor (vezi p. 81 și urm.). Cei neglijenți, nesupuși și îndărătnici sînt bătuți cu vergile, iar sodomia este pedepsită prin purtarea timp de două zile a încălțămintei legate de gît (p. 68). O altă sancțiune o reprezintă exilul, privarea de masa comună și interdicția de a avea raporturi sexuale sau de a participa la slujba religioasă. Răsplata pentru fapte bune și sîrg la învățat ia forma coronițelor, mîncării sau hainelor, lucruri ce li se oferă într-un cadru festiv, fapte asemănătoare întîmplîndu-se și cu cei ce s-au distins în lupte.

Sentința se pronunța repede, ducîndu-se la îndeplinire în timpul cel mai scurt. Legile sînt puține și clare, lucru ce întărește această atmosferă spartană, în care faptele și lucrurile nu prea suscită controverse și nelămuriri, totul fiind clar și precis, fără a lăsa loc la prea multe interpretări (vezi p. 93).

Stilul de viață este monahal, dacă nu chiar și mai sever. Mănîncă bineînțeles în comun, fiind serviți de cei mai tineri, timp în care li se citește ceva, prilej cu care discută și aprofundează acel text. Se îmbracă la fel, detestînd culoarea neagră ca fiind cel mai „abject dintre lucruri", în timp ce „socotesc îngîmfarea drept viciul cel mai execrabil" (p. 73 — vezi profunda asemănare cu detestarea trufiei de către utopieni). Își schimbă hainele de patru ori pe an și locuința la fiecare șase luni (spre deosebire de locuitorii Utopiei lui More, unde acest lucru se întîmpla la zece ani!). Toate acestea se desfășoară sub atentă supraveghere, la indicațiile magistraților, și în special ale celor din subordinea Iubirii. Muncesc doar patru ore pe zi, restul timpului petrecîndu-și-l învățînd, citind, scriind,

povestind, discutînd ori jucînd diferite jocuri și întrecîndu-se în aer liber (vezi p. 74).

Educația lor începe de la o vîrstă fragedă, cu scopul de a-i face să cunoască și să exercite pe rînd toate activitățile pe care le desfășoară semenii lor. Teoretic, aceasta se efectuează prin explicații și indicații, dar mai ales prin puterea exemplului, întrucît zidurile Cetății înfățișează prin imagini succesive întreg universul cunoașterii umane. Modalitatea are menirea de a da încă o palmă pedagogiei de tip scolastic și aristotelic, în care forma verbală a informației era cea mai prețuită, spre deosebire de Campanella ce se arată adeptul unui stil direct, în care puterea exemplului și a imaginii se vădește de o importanță capitală. N-au lipsit însă nici deturnările și mistificările acestei practici în care lumea vizuală a imaginii își dovedește întîietatea față de cea descrisă prin cuvinte, unii comentatori văzînd în stilul pompos și educativ al „artei roșii" din era comunistă reminiscențe ale acestei concepții. Interpretarea nu este complet gratuită, întrucît Gorki a citit *Cetatea Soarelui* în Italia, povestind-o mai apoi lui Lunacearski și lui Lenin și creionînd astfel orientarea artei oficiale de tipul realismului socialist.

Practic însă, meseriile se învață prin exercitarea lor, activitate la care sînt supuși toți solarienii. Ca urmare a tuturor acestor trăsături ale societății lor rezultatele sînt într-adevăr uimitoare, în sensul în care școlarii asimilează cunoștințele într-un ritm uimitor de rapid, astfel că ei progresează de 10–15 ori mai rapid decît restul omenirii (p. 64). În urma observării aptitudinilor fiecăruia și în conformitate cu datele astrale ale fiecărui individ, se stabilește astfel în mod rațional ce meserie sau, mai corect spus, ce activitate i se potrivește fiecăruia. „Iubirea de patrie" și acest principiu al distribuirii sarcinilor în conformitate cu aptitudinile fiecăruia sînt foarte importante, căci în fond ele asigură coeziunea și buna funcționare a sistemului. Etatismul acesta *sui-generis*, afirmarea faptului că statul este mai important decît individul, apare în text de mai multe ori, cea mai explicită expresie putînd fi găsită în cuvintele: „Ei spun că trebuie să aibă grijă mai întîi de viața tuturor și apoi de a indivizilor în parte" (p. 86).

O încercare de a caracteriza succint societatea solarienilor ar duce la ceva de genul: o organizație comunistă, cu elemente atît mistice, cît și raționale, în care statul are întîietate în raport cu individul și ale cărui legi de bază sînt: egalitatea cetățenilor, proprietatea în comun, legea talionului și cea a „omului potrivit la locul potrivit".

Războiul este considerat o problemă de interes național, la care participă cu toate forțele, și nu fără o oarecare urmă de plăcere. Ca și locuitorii Utopiei, solarienii se dovedesc invincibili și ca urmare a credinței în nemurirea sufletului, deși primii preferă să angajeze mercenari sau să cumpere diverși demnitari străini, în timp ce ultimii participă efectiv la război. Pregătirea pentru un eventual conflict armat începe de la o

vîrstă fragedă, indiferent de sex sau dacă se află sau nu în stare de război.

O parte foarte importantă a descrierii, ce se dorește poate și un sfîrșit apoteotic, este dedicată vieții religioase și, în genere, problemelor de metafizică și de etică (pp. 94–114). Întreaga ierarhie socială de distribuție a funcțiilor și pozițiilor în Cetate este dublată și de o structură paralelă de sorginte religioasă. În fapt, asistăm la prezentarea unui ideal clasic în care *Civita Dei* își găsește întruparea într-o comunitate omenească condusă conform normelor divine. Astfel că Metafizicul va întruchipa și funcția de sacerdot suprem, a cărui sarcină, alături bineînțeles de a celorlalți magistrați superiori, și ei învestiți cu puteri religioase, este de a purifica conștiințele. Aceasta se înfăptuiește precum în creștinism, prin taina spovedaniei: „întreaga cetate își destăinuie magistraților păcatele, într-o confesiune tainică, așa cum obișnuim și noi; aceștia purifică sufletele, cunoscînd astfel și păcatele care bîntuie în popor" (p. 94). Astfel, spovedania își dovedește utilitatea și în plan social, conducătorii știind de ce suferă indivizii, putînd lua din timp măsurile necesare. Religia lor este una de factură monoteistă, un fel de creștinism fără Isus, în care se recuperează și unele credințe și ritualuri antice, precum și unele practici semitice.

Cultura lor este de sorginte indo-europeană, deși poate prin însuși acest cult al Soarelui, am fi înclinați să credem că povestea genovezului nu-i de fapt decît o descriere a vieții incașilor („fiii soarelui"). Campanella afirmă însă explicit în text faptul că aceștia nu sînt în fond decît un popor descendent din vechea Indie, fiind un fel de amestec între brahmanism și pitagoreism (p. 77). Dacă prin „brahmani" autorul nu pare a viza decît o subliniere a originii indiene a solarienilor, referirea la „frăția" pitagoreică ne pare mult mai sugestivă și mai plină de înțelesuri, și aceasta în cel puțin două sensuri. Mai întîi, trimiterea pare a avea rolul explicit de a indica faptul că Cetatea Soarelui reamintește, recuperează și întrupează în același timp idealurile de fondare a unei comunități umane guvernate în mod rațional, avînd la bază deplina egalitate a membrilor ei și posesia în comun a bunurilor de care dispun. Apoi să nu uităm „adorația" pitagoreicilor pentru număr, pentru ei legile matematicii, calculul și proporțiile avînd o funcție mistică, fiind cheia de înțelegere a întregului univers. Toate acestea le găsim sublimate în textul lui Campanella sub forma calculelor astrologice, determinante în luarea oricărei hotărîri, de la a învesti pe Metafizic cu funcția supremă pînă la a împerechea două animale sau de la a semăna pămîntul pînă la a purcede la război.

Trebuie spus că numele de „Cetatea Soarelui" vine tocmai de la această credință în „mersul astrelor", acest cult pentru stele culminînd cu adorația pentru soare. „În soare, ei contemplă pe Dumnezeu, cunoscîndu-l și numindu-l semnul, chipul lui Dumnezeu, ființa vie din care au izvorît lumina, căldura, viața, fertilitatea și toate bunurile aflate

pe pămînt. De aceea au construit altarul după modelul soarelui, iar sacerdoții adoră pe Dumnezeu în soare și în stele [...] căci ei cred că Dumnezeu și-a arătat frumusețea sa în cer, iar chipul în soare, care este trofeul și imaginea sa" (p. 99).

Povestirea continuă mai apoi cu o seamă de descrieri ale concepției lor metafizice, despre cum este făcută lumea, despre originea ei etc., lucruri interesante, dar care nu-și găsesc rostul într-o operă cu o miză în primul rînd moral-politică. Dintre acestea vom trece succint în revistă doar concepția lor despre păcat, cît și poziția solarienilor în ce privește liberul arbitru.

Păcatul este văzut la nivelul individului drept un „defect de voință", ontologic acesta fiind conceput într-un mod ce amintește dialogul *Lysis* al lui Platon, adică inerent lipsei de ordine universală, opus unui cosmos ordonat, generator de bine, adevăr și frumos. A greși înseamnă astfel a tulbura cu bună-știință ordinea universului, înseamnă a te supune neantului dizolvator și dezordonator. Deși nu recunosc revelația mîntuirii dezvăluită în Noul Testament, prin mesajul lui Isus Hristos, solarienii „adoră pe Dumnezeu în trinitate, zicînd că Dumnezeu este puterea supremă, că din aceasta purcede înțelepciunea supremă, care este, de asemenea, identică cu Dumnezeu, și din ele iubirea: care este și putere și înțelepciune" (p. 108). Acest lucru explică în definitiv și structura ierarhiei social-politice, căci în fond o societate perfectă nu poate decît să oglindească perfecțiunea însăși, adică pe Dumnezeu. Astfel că o bună ordine socială nu poate decît să se juxtapună celei divine, religia dovedindu-se cel mai important liant social.

Problema devine spinoasă mai departe, căci Dumnezeu în omniscienta Sa cunoaște desfășurarea tuturor faptelor viitoare, acestea fiind astfel predeterminate în mod fatal, nelăsînd loc unei acțiuni umane libere și independente. Solarienii, avînd un „adevărat cult pentru libertatea umană" (p. 113), tranșează problema liberului arbitru prin credința că în fond influența divină nu se răsfrînge decît la nivelul corpului și al simțurilor, voința și intelectul fiind libere și nesupuse influenței astrale: „stelele, care se mișcă departe de noi și atît de suav, nu pot să ne constrîngă să acționăm împotriva hotărîrii noastre [...] omul este atît de liber, că blestemă și pe Dumnezeu" (*ibid.*). Deși concepția expusă de Campanella se dovedește profund tributară credinței și calculelor astrologice, liberul arbitru este susținut cu o stăruință vecină cu inconsistența: „aștrii sînt numai semne ale celor supranaturale, numai ocazii, invitații și înclinații ale celor voluntare. Căci soarele care răsare nu ne obligă să ne sculăm din pat, ci doar ne invită și ne arată ce e bine să facem" (p. 108). Afirmînd în fond concordanța legilor cerești cu cele pămîntești și morale, povestirea se termină la fel de abrupt cum a și început.

Latura de poveste fabuloasă este accentuată prin faptul că descrierea este presărată cu semnalarea a tot felul de secrete pe care solarienii le dețin și care le asigură o supremație tehnologică în fața restului lumii. Astfel

că, în cele ale transportului și ale navigației, sîntem martori la existența unor „care cu vele care merg împotriva vîntului" (p. 85) și a unor „trireme fără vele și vîsle" (p. 86) ce se deplasează totuși prin angrenare foarte ușoară de „o morișcă de la pupă" (p. 113). Dacă în arta războiului ne este prezentată drept un mare secret măiestria de a mîna calul doar cu ajutorul picioarelor (p. 80), în domeniul sănătății asistăm la o întreagă gamă de „secrete pentru igienă, sănătate și robustețe" (p. 89), culminînd cu „secretul reîntineririi vieții la șapte ani" (p. 90). Lista secretelor poate fi încheiată apoteotic prin menționarea „artei de a zbura" (pp. 106, 112), acest vis al omenirii din toate timpurile, exacerbat în epocă de creația și intuițiile lui Leonardo da Vinci.

Cu toate aceste „năzdrăvănii" și imposibilități tehnice, concepția din *Cetatea Soarelui* se dovedește utopică nu atît pentru că este nerealä și nerealistă, cît mai ales pentru că este hrănită din credința într-o societate mai bună ce se înscrie inevitabil în sfera posibilului. Cele ce apar în text sînt rodul unui vis, însă al unui vis ce vrea să guste din consistența realității. În fond poate că aici și rezidă frumusețea și amenințarea oricărei „utopii", în faptul că, nefiind reală, ea „sucește mințile" mai tare decît realitatea însăși...

Deși multe din povestea marinarului genovez pot fi găsite și în *Utopia*, nu se poate identifica în *Cetatea Soarelui* vreo mărturie clară a lecturii lui More. Dacă există o influență a acestuia, ea nu poate fi decît una de ordin general, la nivelul ansamblului, căci la nivelul detaliului cele două societății ideale se dovedesc a fi totuși destul de diferite (vezi concepțiile asupra sclaviei, familiei etc.).

În ciuda paralelelor și trimiterilor care se pot face la alte lucrări și concepții (și în special la scrierile lui Platon și More), Campanella nu poate fi totuși caracterizat drept un simplu compilator și vulgarizator al ideilor celor doi. El este și va rămîne un autor original, ale cărui lucrare și concepție au avut o influență decisivă asupra istoriei gîndirii moral-politice, și mai ales asupra „capitolului" acesteia referitor la istoria socialismului utopic, dar și la acela al comunismului. Mărturie stă și faptul că numele lui Campanella poate fi găsit în lista părinților Revoluției ruse, ce se găsește pe obeliscul din Piața Roșie, la Moscova.

Notă

* Citatele din text pentru care nu se indică decît pagina sînt din Tommaso Campanella, *Cetatea Soarelui*, Editura Științifică, 1959. În prezentarea citatelor au fost îndreptate tacit unele neconcordanțe din traducere cu originalul, avîndu-se în vedere ediția italienească: *La Città del Sole*, Feltrinelli, Milano, 1991.

Referințe

Ediție de lucru

Tommaso Campanella, *La Città del Sole*, ediție îngrijită de Adriano Seroni, Feltrinelli, Milano, 1991

Ediție românească
Tommaso Campanella, *Cetatea Soarelui*, Editura Științifică, București, 1959

Exegeză
L. Amabile, *Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, 3 vol., Morano, Neapole, 1882
G. Bock, *Thomas Campanella*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1974
B.M. Bonasea, *T. Campanella, Pioneer of Modern Thought*, Washington, 1969
L. Firpo, *Richerche campanelliene*, Sansoni, Florența, 1947
F.E. Manuel, F.P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1980

Alte scrieri
Tommaso Campanella, *Cristologia*, Centro internazionale di studi umanistici, Roma, 1958
Tommaso Campanella, *Cosmologia*, Centro internazionale di studi umanistici, Roma, 1964

SORIN COSTREIE

Confucius (551–479 î.H.)
ANALECTE

Confucius este forma latinizată a numelui onorific de Kong Fu zi — Maestrul Kong — care îl desemnează pe cel mai important filozof chinez, Kong Ni sau Kong Qiu din statul Lu. Confucius a trăit între 551 și 479 î.H., în perioada denumită a „Statelor Combatante". Biografia sa, alcătuită de Sima Qian (145–86 î. H.), menționează funcții importante pe care le-ar fi deținut în principatul Lu, precum și faptul că, nemulțumit de comportamentul suveranului, Confucius a renunțat la toate onorurile și a petrecut treisprezece ani în exil, căutînd un principe cu adevărat virtuos. O dată aceste căutări abandonate, Kong Qiu a revenit în Lu și a înființat o școală — probabil o școală de rituri — care a devenit punctul de plecare al unuia dintre cele mai importante fenomene intelectuale și politice din istoria Chinei: *Ru jia* (literal „familia cărturarilor") — Școala confucianistă.

Doctrina literaților confucianiști, a celor care, începînd din epoca Han de Vest (206 î.H.–2 d.H.), au dominat aparatul birocratic al imperiului chinez timp de un mileniu și jumătate, are drept sursă un număr de șase scrieri antice — *Cele șase canoane* — pe care tradiția le atribuie Maestrului Kong: *Shi jing* (*Cartea poemelor*), *Shu jing* (*Cartea edictelor*), *Yi jing* (*Cartea schimbărilor*), *Yue jing* (*Cartea cîntecelor*), *Li ji* (*Cartea riturilor*) și *Chun Qiu* (*Analele Primăvara — Toamna*). O astfel de operă l-ar face pe Confucius nu numai întemeietor de școală filozofică, ci și primul autor

de literatură în lumea chineză, primul care a utilizat scrierea nu doar ca pe un instrument ritual sau administrativ. Pe de altă parte, disputa filozofică în jurul acestor texte este foarte veche, iar debutul său s-a produs în secolul al II-lea î.H. chiar în interiorul școlii confucianiste. Două subiecte se află în discuție: fidelitatea variantelor pe care le cunoaștem față de textele originare (ținînd seama de faptul că toate cărțile confucianiste au fost arse în 213 î.H. din ordinul împăratului Shi Huang Di) și contribuția Maestrului la redactarea cărților clasice (care, de altfel, nu sînt opere originale, ci compilații a căror vechime, conform analizei filozofice și istorice, nu este aceeași). *Analele Primăvara — Toamna* par să fie, cu adevărat, realizate în forma actuală prin efortul ordonator al lui Confucius, așa cum pretinde tradiția. Este o ipoteză susținută și de faptul că textele care se află la baza *Analelor* constituiau arhivele oficiale ale regatului Lu, însemnările istoriografilor de curte, arhiviști, dar mai ales specialiști în rituri și responsabili de buna respectare a acestora. Nu ar fi fost nimic neobișnuit, așadar, ca astfel de texte să trezească interesul și să devină obiect de studiu pentru un profesor de rituri așa cum era Confucius însuși.

Lucrarea care reprezintă însă moștenirea doctrinală a lui Kong Fu zi nu este inclusă între cele șase canoane. Este vorba despre *Lun yu — Analectele* (dialogurile), cartea care relatează unele dintre conversațiile Maestrului cu cei mai apropiați dintre discipolii săi. Deși redactarea *Analectelor* a început după moartea lui Confucius și a continuat timp de două generații, textul acesta este, în general, considerat adevărata operă a lui Kong Qiu, singura în care el își explică ideile și își definește conceptele. Nu este vorba despre un discurs filozofic sistematic, iar titlul (care poate fi tradus prin „dialoguri") nu trebuie să sugereze în mod necesar o asemănare cu maieutica platoniciană. Conversațiile relatate în *Analecte* sînt fragmentare, iar răspunsurile Maestrului au adesea un caracter criptic și iau mai degrabă forma unor aforisme decît aceea a unei analize filozofice. Existența unei tradiții care lega scrierea mai mult de ritualism decît de scopurile profane, dorința mărturisită a lui Confucius de a nu fi original, ci doar un bun imitator al trecutului (atitudine culturală tipică, de altfel, în civilizațiile tradiționale) reprezintă probabil explicația pentru faptul că Maestrul nu a lăsat un text pe care să-l putem considera, cu adevărat, opera sa personală. Forma în care discipolii au ales să transmită învățăturile sale oferă totuși suficiente elemente pentru reconstituirea sistemului conceptual care se află la baza confucianismului clasic.

Noțiunea fundamentală este cea de *ren*, termen care apare de peste o sută de ori în *Analecte* și căruia îi sînt dedicate în mod exclusiv cincizeci și opt de pasaje. Termenul a primit cel mai adesea traducerea de *omenie* sau de *bunătate*, fără ca nici una dintre variantele occidentale să poată acoperi în întregime sensul pe care acesta îl are în limbajul confucianist. Dificultățile rezultă mai ales din faptul că *Analectele* nu cuprind ceea ce am putea considera o definiție de referință pentru conceptul de

ren. Pe de altă parte, forma grafică a cuvîntului (limba chineză este reprezentată grafic printr-o scriere de tip logografic) este plină de sugestii: semnul care indică cuvîntul „om" (care în chineză se pronunță tot *ren*) alături de cel care indică cifra „doi". Putem presupune, așadar, că *ren* — *omenia* se referă, în limbaj confucianist, la o relație la care participă două persoane. Relevant este faptul că termenul, în grafica descrisă, nu a putut fi identificat în texte anterioare *Analectelor*. Cel mai probabil este, așadar, faptul că *ren* din *Analecte* nu este numai un „neologism" în epoca lui Confucius, dar poate că Maestrul însuși (sau unul dintre discipolii din prima generație) l-a creat ca instrument de lucru. În cazul acesta, *ren* ar desemna prin excelență o calitate umană care constă în capacitatea de a stabili relații corecte, dar și o virtute, aceea de a înțelege și de a urma adevărata natură a relațiilor dintre oameni. Relația dintre părinți și copii este modelul după care Confucius consideră că trebuie stabilite toate raporturile sociale, astfel încît ierarhiile să fie clare, iar între parteneri să funcționeze cîteva principii fundamentale: respectul față de superiori–pietatea (*xiao*), dreptatea (*yi*) și reciprocitatea (*shu*). Toate tipurile de relații inter-umane descrise în *Analecte* (tată–fiu; soț–soție; suveran–supus; magistru–elev etc.) presupun o ierarhie, îndatoriri specifice pentru fiecare dintre cei implicați și reguli de comportament, ca o serie de „roluri" sociale pe care fiecare persoană care dorește să aibă un comportament corect trebuie să le îndeplinească. Ceea ce descrie Maestrul nu este însă o piesă de teatru, ci un ritual în care actanții au atribuții exacte, pe care nu le pot ignora și nici nu le pot depăși: „Suveranul să fie suveran, supusul să fie supus, tatăl tată și fiul fiu" (*Analecte* 12.11).

Prin urmare, o dată ce toți oamenii ajung să cunoască și să respecte *ren* (= totalitatea relațiilor corecte) lumea devine perfectă, pentru că are forma unui imens ritual social (*li*), imediat comprehensibil, ușor de guvernat și imobil în esența sa (după modelul „centrului" ordonator). Viziunea aceasta a unei societăți ca un imens ritual este tipică pentru Confucius care era, înainte de toate, un specialist în rituri și ceremonii. Pe de altă parte, ea convine unui ideal politic al Maestrului: reînvierea virtuților guvernării dinastiei Zhou de Apus (1122–771 î.H.).

„Eu transmit, nu inventez. Sînt credincios Cărților vechi și le venerez" (*Analecte* 7.1). *Cele șase canoane* — „Cărțile vechi" — a căror alcătuire este atribuită lui Confucius se compun din texte care datează în mare parte din epoca Zhou. Faptul că Maestrul le utilizează ca surse ale doctrinei sale reprezintă cea mai bună explicație pentru preferința declarată a acestuia față de sistemul de guvernare Zhou: „Dinastia Zhou pe cele două dinastii dinainte le-a imitat. O, cît de bogat e ritul lor și cît de rafinat! La rîndul meu, modelul celor din Zhou l-am urmat" (*Analecte* 3.14).

Organizarea regatului Zhou era bazată pe distincția clară dintre aristocrație — în interiorul căreia raporturile sînt stabilite în virtutea dreptului de participare la cultul strămoșilor — și oamenii de rînd, organizați

în comunități care nu aveau în comun o serie de strămoși, ci o serie de obligații față de suveran. Funcțiile în stat erau repartizate după relațiile de rudenie între clanurile aristocratice și în interiorul lor, între care se stabileau raporturi ierarhice impuse de accesul la rit (șeful unei familii îl poate onora pe tatăl său; șeful casei senioriale dedică un cult strămoșului fondator al liniei; regele, ca șef al întregului clan, este singurul care îl poate invoca în mod ritual pe întemeietorul legendar al dinastiei). Acesta este deci sistemul sociofamilial, dublat de unul ritual, pe care Confucius îl admiră și pe care încearcă să-l restabilească.

Prima soluție teoretică este adoptarea relației filiale ca relație model pentru descrierea tuturor celorlalte care compun *ren*. Este o interpretare dată relațiilor publice care se regăsește în termenul pe care canoanele confucianiste îl utilizează pentru a desemna Statul: *guo jia* (*guo* = țară; *jia* = familie). *Analectele* sugerează totuși faptul că între relațiile tată–fiu și suveran–supus există o mare diferență, care rezultă mai ales din greutatea pe care o are principiul reciprocității în cele două cazuri. În privința relației filiale situația este clară — obediența datorată de fiu trebuie să fie necondiționată: „Meng Sun m-a întrebat ce este respectul filial. I-am răspuns: «Să nu fii niciodată nesupus»" (*Analecte* 2.5). Raportul putere–supunere nu este același în cazul guvernării. *Analectele* cuprind numeroase pasaje în care Maestrul sugerează faptul că un suveran își poate înstrăina poporul, iar atitudinea acestuia din urmă nu ar fi nejustificată dacă regele dovedește că este lipsit de virtute. Greșelile părinților sînt deci întotdeauna acceptate, dar nu și cele ale regilor. Confucius nu a dat acestei idei o formă atît de radicală, dar urmașul său Meng zi (372–289 î.H.) a fost mult mai explicit. El a dat prima formă a unei teorii care în secolul al II-lea î.H. va deveni doctrina imperială oficială: „teoria mandatului divin". Meng zi consideră că „virtutea" prin care un rege guvernează este un dar din partea Cerului, însă un dar pe care Cerul îl poate retrage. Dacă lucrul acesta se întîmplă, poporul poate afla care este voința divină urmărind fenomenele naturii și are datoria de a-l înlocui pe suveranul lipsit de virtute cu un altul, deținător al unui nou „mandat divin".

În societatea perfectă dorită de Confucius, societate în care ierarhia și diferențele sînt în mod fidel exprimate prin comportament, *denumirile* primesc o semnificație aparte: ele sînt cele care fac realitatea explicită. Dacă, pentru o bună guvernare, este esențială buna cunoaștere a relațiilor care compun *ren*, atunci utilizarea corectă a numelui rezervat fiecărui participant la *ren* este indispensabilă regelui virtuos. Între comportament — ca esență a rolului social — și denumire — ca formă a aceluiași rol — nu trebuie să existe inconsecvențe generatoare de confuzie și haos. Aceasta este justificarea teoretică a „rectificării numelor" (*zheng ming*), a modificării unei denumiri în funcție de comportamentul celui care o poartă: un fiu nerespectuos nu mai poate fi denumit „fiu", un ministru

lipsit de loialitate trebuie desemnat ca „trădător" etc. Numai prin „rectificarea numelor" suveranul poate să ia decizii corecte și înțelese de către toți supușii săi. Pentru unul dintre urmașii lui Confucius, filozoful Xun zi (298–238 î.H.), problema discriminărilor radicale devine esențială din două motive: pe de o parte, pentru că denumirile permit formularea *regulilor* — deci permit guvernarea în conformitate cu un spirit pozitiv, care nu este dependent de cult sau de practicile divinatorii; pe de altă parte, pentru că reprezintă o justificare pentru interpretarea pe care Xun zi o dă „naturii umane".

Analectele reprezintă un nivel incipient al teoriei confucianiste, o etapă în care Maestrul nu pare încă pregătit să accepte cu totul ideea după care orice persoană, indiferent de statutul stabilit prin naștere, poate să devină un „om superior" (*da ren*) sau un „om ales" (*jun zi*) deținător al virtuții — *ren*. Confucius utilizează atît termenul de *shi* („intelectual") care are o dublă conotație (indică un statut profesional, dar și unul social dobîndit prin naștere), cît și pe cel de *ru* („cărturarul") care îi desemnează pe cei care devin, prin studiu, specialiști în scrierile antice și deținători ai virtuții. *Analectele* nu explică în mod clar dacă „omul ales" are sau nu calități înnăscute, dacă apartenența la o familie nobilă asigură dobîndirea statutului de *jun zi* sau dacă studiul este suficient pentru aceasta, indiferent de originea socială. Există totuși în parabolele și aforismele Maestrului suficiente elemente care i-au încurajat pe urmașii săi, mai ales pe Xun zi, să considere că natura umană este perfectibilă, iar statutul de „om superior" nu este dat de naștere, ci de capacitatea fiecăruia de a se perfecționa într-unul sau altul dintre cele patru domenii pe care Maestrul le enumerase: *da xing* — virtutea, regulile de comportament; *yan yu* — elocința; *zheng shi* — știința guvernării; *wen xue* — studiul cărților clasice. Consecințele acestei idei pentru istoria lumii chineze au fost impresionante. A fost justificarea doctrinală a înființării școlilor publice și comunale, a recrutării funcționarilor statului din toate categoriile sociale avînd drept unic criteriu buna lor pregătire, a constituirii unei categorii sociale, profesionale și culturale noi — birocrații, noua clasă politică a Imperiului chinez. Este o idee care a asigurat o uluitoare mobilitate socială pe verticală în interiorul lumii chineze și a determinat birocrația imperială să funcționeze ca o elită deschisă, ceea ce explică, de altfel, neobișnuita longevitate a sistemului politic bazat pe doctrina confucianistă.

Referințe

Ediții occidentale

Confucius, *Analecte*, volumul I din *The Chinese Classics*, J. Legge (ed.), Hong Kong, 1996

Anne Cheng, *Entretiens de Confucius*, Seuil, Paris, 1981

Ediție românească
Confucius, *Analecte*, traducere de Florentina Vișan, Humanitas, București, 1995

Exegeză
Anne Cheng, *Étude sur le confucianisme Han*, IHEC, Paris, 1985
Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, traducere de D. Bodde, Princeton University Press, Princeton, 1952–1953
Hsiao Kung-chuan, *A History of Chinese Political Thought*, traducere de F.W. Mote, Princeton University Press, Princeton, 1979
Leon Vandermeersch, *Wang dao ou la voie royale*, EFEO-Maisonneuve, Paris, 1980

Alte scrieri
The Sayings of Confucius, New American Library, New York, 1955
The Wisdom of Confucius, Philosophical Library, New York, 1968

DANIELA ZAHARIA

Benjamin Constant (1767–1830)

DESPRE LIBERTATEA ANTICILOR ÎN COMPARAȚIE CU LIBERTATEA MODERNILOR (1819)

Un personaj original

Alături de Tocqueville, Guizot și Germaine de Staël, Benjamin Constant poate fi socotit unul dintre părinții fondatori ai liberalismului francez postrevoluționar. Destinul său a fost marcat în mod profund de episodul Revoluției franceze, urmat de ascensiunea și căderea lui Napoleon și Restaurația familiei Bourbon. Cosmopolit prin educație, cu studii la Erlangen și Edinburgh, marcat profund de spiritul protestantismului, Constant a fost un prieten intim al Doamnei de Staël, în al cărei faimos cerc de la Coppet a avut prilejul să cunoască multe dintre figurile liberale și culturale marcante ale epocii. Exilul devine o constantă a vieții sale alături de Germaine de Staël; *persona non grata* sub Bonaparte, părăsește Franța în 1803, la patru ani după numirea sa în Tribunat. Constant își va uimi însă contemporanii prin sprijinul pe care l-a acordat împăratului revenit pe tron pentru scurta perioadă de o sută de zile în 1814. Cu acest prilej, Constant redactează un celebru *Acte aditionnel*, un proiect de Constituție pe care a sperat să-l impună unui Napoleon convertit pe moment la o nouă formă de guvernare constituțională (limitată). După revenirea lui Ludovic al XVIII-lea pe tron, Constant rămîne implicat în politică, stabilindu-se definitiv în Franța. Scrie și publică enorm în această perioadă în diverse gazete ale epocii, se lansează în savante polemici cu Chateaubriand, Bonald, Vitrolles pe teme diverse precum doctrinele politice, libertatea presei, legea electorală, rolul monarhului. În 1819, este ales în Camera Deputaților în tabăra liberală de stînga; își pierde locul

în 1822, pentru a-l recîștiga în 1824. Se stinge din viață în decembrie 1830, la puțin timp după triumful Revoluției din Iulie, ale cărei idei le apărase în scrierile sale.

Cunoscut de publicul larg mai mult pentru opera sa literară, ca autor al lui *Adolphe*, Constant a fost în același timp un prolific și profund filozof politic, ale cărui scrieri au avut un ecou major în epocă. În operele sale — concepute și publicate de-a lungul a mai bine de trei decenii — Constant a abordat probleme fundamentale precum natura societății (comerciale) moderne, guvernarea reprezentativă sau constituționalismul. Aceste teme au fost abordate în importante scrieri precum *De la force du gouvernement actuel et de la nécessité de s'y allier* (1796), *Des réactions politiques* (1797), *Des effets de la terreur* (1797), *De l'esprit de conquête et d'usurpation* (1814), *Principes de politiques* (1815), sau *Commentaire sur l'ouvrage de Filangeri* (1822–1824). Astăzi însă, Constant este cunoscut și rememorat înainte de toate ca autor al unui celebru eseu-discurs, adevărată chintesență a filozofiei sale politice: *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* (*Despre libertatea anticilor în comparație cu libertatea modernilor*, 1819)*. În acest eseu, Constant reia și sintetizează toate temele care l-au preocupat de-a lungul întregii sale vieți. În centrul discursului său se află o meditație profundă asupra libertății moderne, a limitelor și virtuților participării politice, teme care ne vor reține atenția în cele ce urmează.

Libertatea modernilor

Discursul lui Constant pe tema libertății modernilor comparate cu libertatea anticilor sintetizează nu numai întreaga sa gîndire politică, ci și o lungă dezbatere în epocă. Tema era, într-adevăr, departe de a fi nouă. La mijlocul secolului al XVIII-lea, Montesquieu afirmase că oamenii ce trăiesc în epoca modernă nu mai sînt dispuși să se comporte precum anticii, pentru care interesul cetății venea întotdeauna înaintea celui personal. Comercialismul epocii moderne și afirmarea autonomiei individuale se opun militarismului și activismului civic antic; ele reprezintă valori noi, în acord cu noul etos al lumii moderne, bazat pe distincția fundamentală dintre sfera privată și cea publică. Revoluția franceză a arătat cu claritate ce consecințe nefaste poate avea ignorarea diferențelor dintre cele două forme de virtute și libertate. Încercînd să impună Franței moderne un ideal arhaic de virtute civică, inspirat de principiile pe care fusese organizată în Antichitate Sparta, liderii Revoluției au promovat în final un ansamblu straniu de libertate și teroare, căruia i-au căzut victime multe suflete inocente. Ei au ignorat libertățile și drepturile individuale încercînd să șteargă astfel orice linie de demarcație dintre stat și societatea civilă. Denunțarea acestei erori a fost făcută cu multă subtilitate printre primii de Germaine de Staël care, în *Des circonstances*

actuelles qui peuvent terminer la Révolution (1798), subliniase importanța proprietății și sferei private în ansamblul societății moderne. Progresul civilizației moderne care a dus la inventarea unei noi forme de guvernare politică — guvernarea reprezentativă — a făcut ca Europa secolului al XIX-lea să fie condusă de valori și principii cu totul diferite de cele care se aflau altădată la baza cetății antice.

Aceasta este tema esențială a eseului lui Constant. Discipol al Doamnei de Staël, el a înțeles cu acuitate gravitatea încercării lui Robespierre de a impune un ideal revolut de virtute și libertate, ce a sfîrșit în sînge și teroare în 1793–1794, compromițînd idealurile nobile ale Revoluției din 1789. Data la care Constant își concepe faimosul discurs explică de asemenea originalitatea sa. După domnia lui Napoleon, în primii ani ai Restaurației, Franța risca să se afunde tot mai mult într-o pernicioasă apatie politică. Participarea politică era în scădere, cetățenii păreau tot mai inerți și mai puțin interesați de treburile politice. Pericolul unei Franțe somnolente era, prin urmare, la fel de mare precum cel al unei Franțe ultrapolitizate, pradă unui entuziasm revoluționar în exces. Discursul lui Constant nu oferă doar un diagnostic exact al cauzelor care au făcut această situație posibilă; el oferă în plus și o soluție de salvare, schițată spre sfîrșitul eseului.

Punctul de plecare al demersului lui Constant îl reprezintă critica teoriei suveranității elaborate de Rousseau și aplicate în practică de cei ce s-au declarat discipolii săi. Atitudinea lui Constant față de autorul lui *Émile* a fost nuanțată. În viziunea lui Constant, două idei fundamentale stau la baza *Contractului social*: (1) orice autoritate politică trebuie să rezulte din consimțămîntul cetățenilor (voința generală a națiunii) și (2) voința generală este îndreptățită a exercita o autoritate nelimitată asupra indivizilor. Validitatea primului principiu, notează Constant, nu poate fi pusă sub semnul îndoielii. Libertatea politică este inseparabilă de exercitarea unei autorități bazate pe consimțămîntul cetățenilor; corolarul acestei idei poate fi descris astfel: orice altă autoritate politică este ilegitimă, pentru că încalcă libertatea. Al doilea principiu al lui Rousseau însă, care afirmase inviolabilitatea voinței generale, este fals, notează Constant. Dacă autorul *Contractului social* negase faptul că voința individuală ar putea fi reprezentată politic, Constant afirmă tocmai contrariul. Guvernarea reprezentativă este nu numai posibilă, ci ea reprezintă de fapt singura formă posibilă de guvernare dată fiind natura lumii moderne, în care participarea directă a tuturor cetățenilor la treburile cetății a devenit un ideal irealizabil.

În viziunea lui Constant, cei care au visat la renașterea *polis*-ului antic în lumea modernă, precum Rousseau și discipolii săi, au comis o mare eroare. Refuzul de a pune limite voinței generale este o rețetă sigură pentru despotism, indiferent dacă autoritatea socială rezidă în mîinile unui singur individ (monarhie, tiranie), ale unui grup restrîns (aristocrație, oligarhie) sau ale întregului popor (democrație).

Romanticizînd cetatea antică și principiile politice pe care aceasta fusese clădită, Rousseau a ignorat faptul că în lumea modernă există o distincție fundamentală între stat și societatea civilă, între sfera publică și cea privată. „Transportînd în timpurile noastre moderne o putere socială și o suveranitate colectivă ce aparțineau altor secole, acest geniu sublim (Rousseau) care iubea în modul cel mai pur cu putință libertatea a furnizat cu toate acestea pretexte funeste mai multor tipuri de tiranie" (p. 503). Cu alte cuvinte, marea eroare a lui Rousseau a fost aceea de a idolatriza Sparta și a încerca să transforme lumea modernă într-o variantă stilizată a acesteia. Discipolii săi au mers pînă într-acolo încît au afirmat prioritatea absolută a colectivității (națiunii) asupra membrilor săi, acceptînd astfel subjugarea totală a individului față de valorile grupului din care face parte și ignorînd drepturile individului.

Constant se desparte cu claritate de Rousseau în această privință: nimeni nu poate fi forțat să fie liber, cum afirmase Rousseau într-un celebru capitol din *Contractul social*. Libertatea anticilor nu mai este posibilă în condițiile lumii moderne, care este dominată de noi valori și principii — comercialism, individualism, interes propriu — și e marcată de o crescîndă diversitate socială, opusă în toate privințele omogenității cetății antice. Comerțul a înlocuit astfel treptat războiul, inspirînd totodată în rîndul indivizilor o prețuire nouă pentru autonomie și libertate individuală *în afara* statului. În statele moderne ale căror dimensiuni le întrec cu mult pe cele ale polis-ului antic, participarea politică directă devine o imposibilitate. Ceea ce oamenii moderni caută este, prin urmare, libertatea ca non-interferență, libertatea ca protecție față de intervenția potențial arbitrară a statului. De aceea, autoritatea socială trebuie limitată, iar suveranitatea statului îngrădită. Aceste două principii se află la baza guvernării reprezentative, singura care se potrivește profilului epocii moderne. Guvernarea reprezentativă merge mînă-n mînă cu afirmarea autonomiei și drepturilor individuale. Există o sferă a vieții umane, notează Constant, care trebuie să rămînă întotdeauna în afara autorității colectivității (statului), o sferă a libertății private în care fiecare este liber să-și urmărească propriile interese atît timp cît ele nu obstrucționează dreptul egal al celorlalți indivizi de a face același lucru. Cu alte cuvinte, libertatea modernilor este tocmai libertatea de a nu fi condamnat în virtutea voinței arbitrare a unui singur individ sau a unui grup de indivizi. Ea este libertatea fiecăruia de a-și exprima propria opinie, de a-și alege propria profesie, de a dispune de proprietatea sa după cum crede de cuviință, fără a fi obligat să dea seama colectivității de demersurile, valorile și opțiunile sale. Libertatea modernilor presupune, de asemenea, libertatea de asociere, religie și conștiință, cu alte cuvinte, ea implică dreptul fiecăruia de a trăi în societate fără a fi supus permanent supravegherii colectivității. Anticii, notează Constant, erau liberi în sfera publică și constrînși în cea privată, neavînd noțiunile de drepturi individuale sau de libertate față de interferența statului. Spre deosebire de ei, modernii nu mai participă direct la treburile cetății,

pentru administrarea cărora își aleg reprezentanții; ei sînt în schimb liberi în sfera privată, care este protejată de drepturi individuale. Schimbarea ce a survenit este fundamentală.

Liberalismul democratic al lui Constant

Concluzia pledoariei lui Constant este exprimată retoric: „Noi nu sîntem nici persani, supuși vreunui despot, nici egipteni, subjugați de preoți, nici greci sau romani a căror participare la autoritatea socială îi consola pentru absența libertății în sfera privată. Noi sîntem oameni moderni, care vor să se bucure de drepturile lor; care vor să-și dezvolte facultățile așa cum cred ei de cuviință, fără a aduce prejudicii altora [...] Să fim neîncrezători față de anumite reminiscențe antice. Pentru că trăim în timpuri moderne, eu doresc tocmai acea libertate care convine timpurilor moderne [...] Libertatea individuală, repet, iată veritabila libertate modernă. Libertatea politică reprezintă garanția ei; prin urmare, libertatea politică este indispensabilă" (pp. 508–509).

Finalul discursului lui Constant rezervă însă o mare surpriză celor care sînt înclinați a vedea în elogiul pe care-l face libertății moderne doar o apărare a libertății negative, pentru a folosi termenul clasic al lui Isaiah Berlin. Împrumutînd un ton republican, Constant pledează în final pentru o chibzuită îmbinare a libertății modernilor și a anticilor. Un accent exclusiv pus pe libertatea negativă (a modernilor) duce la creșterea apatiei și inerției civice, care pot favoriza apariția unor noi forme de despotism; în mod similar, un accent prea mare pus pe libertatea pozitivă (a anticilor) poate conduce uneori, după cum arată exemplul Revoluției franceze, la tiranie și anihilarea libertăților individuale. Secretul stă în găsirea unei combinații între cele două forme de libertate, în condițiile în care identitatea omului modern nu mai poate fi dată doar de participarea sa deplină la administrarea treburilor cetății; în condițiile în care și suprapolitizarea și inerția politică reprezintă pericole la fel de mari la adresa libertății; în condițiile în care adevărata libertate reclamă o îmbinare între participare și independență, activism și apatie. Această *via media* este soluția propusă de Constant în finalul eseului său. Ea reprezintă chintesența liberalismului său democratic care combină perfecționarea individului cu respectul pentru drepturile lui individuale.

Notă

* Citatele din text sînt din Benjamin Constant, *De la liberté chez les modernes: écrits politiques*, M. Gauchet (ed.), Pluriel, Paris, 1980. Traducerea lor este făcută de autorul articolului.

Ediții românești
Benjamin Constant, *Despre libertatea anticilor și libertatea modernilor*, traducere de Cristian Preda, în *Polis*, vol. 2, nr.1/1995, număr dedicat liberalismului francez.
Benjamin Constant, *Despre libertate la antici și moderni*, Institutul European, Iași, colecția „Civitas", 1997

Exegeză
Paul Bastid, *Benjamin Constant et sa doctrine*, 2 vol., A. Colin, Paris, 1966
Biancamaria Fontana, *Benjamin Constant and the Post-revolutionary Mind*, Yale University Press, New Haven, 1991
Stephen Holmes, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, Yale University Press, New Haven, 1984
George Armstrong Kelly, *The Humane Comedy: Constant, Tocqueville, and French Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992

Alte scrieri
Benjamin Constant, *Collection complète des ouvrages publiés sur le Gouvernement représentatif et la Constitution actuelle de la France, formant une espèce de Cours de politique constitutionnelle*, E. Laboulaye (ed.), 2 vol., Paris, 1861
Benjamin Constant, *Écrits et discours politiques*, O. Pozzo di Borgo (ed.), 2 vol., Paris, 1964
Benjamin Constant, *Principes de politique*, 2 vol., E. Harpaz (ed.), Droz, Geneva, 1980
Benjamin Constant, *Political Writings*, B. Fontana (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1988

AURELIAN CRĂIUȚU

D

Milovan Djilas (1911–1995)

NOUA CLASĂ.
O ANALIZĂ A SISTEMULUI COMUNIST (1957)

Născut în 1911 la Polja, Muntenegru, Milovan Djilas va urma cursurile facultății de filozofie din Belgrad. În 1932 se înscrie în Partidul Comunist Iugoslav — aflat la acea dată în ilegalitate — și devine secretar al organizației de partid pe Universitate. Ulterior, în urma unor demonstrații antimonarhice este condamnat la o pedeapsă de trei ani de închisoare. În 1937 devine membru al Biroului Politic al Comitetului Central al Partidului Comunist Iugoslav, fiind confirmat în această funcție la conferința pe țară de la Zagreb din 1940. După începerea războiului, va fi principalul colaborator al lui Tito și organizator al detașamentelor de partizani, terminînd războiul cu gradul de general. În această calitate a condus în mai–iunie 1944 prima misiune militară iugoslavă la Moscova, fiind primul oficial al Iugoslaviei comuniste primit de către Stalin. Va mai reveni la Moscova în 1945 și apoi în 1948, încercînd să evite ruperea relațiilor între cele două țări.

Cariera sa nu va fi însă una militară, ci politică, marcată de promovarea în sînul ierarhiei de partid. La începutul anului 1953 devine președinte al guvernului, iar la sfîrșitul aceluiași an președinte al Adunării Populare Federative. Cînd, în 1948, izbucnește conflictul dintre Iugoslavia și Cominform, Djilas adoptă linia comunismului național și devine criticul vehement al „hegemoniei sovietice". În același timp este șeful atotputernic al Serviciilor de Propagandă și Agitație (Agitprop) ale Comitetului Central, distingîndu-se prin presiunile pe care le face asupra presei, intelectualilor, mediilor culturale, cărora încearcă să le impună prin mijloace neortodoxe propriile vederi politice.

În 1953 era considerat succesorul cel mai probabil al lui Tito. Aderarea la comunism îi oferise deci maximum de realizări personale. Cu toate acestea, în același an Djilas începe să se îndoiască de „caracterul just al liniei partidului", iar mai tîrziu chiar de comunism în general. Într-o serie de articole publicate în *Borba* spune că „dictatura proletariatului" s-a transformat în dictatura partidului, critică privilegiile de care se bucura conducerea de partid și cere o autentică democrație muncitorească, bazată pe descentralizare, autoadministrare și autoguvernare. Partidul condamnă această nouă atitudine, iar în ianuarie 1954, într-o ședință a Comitetului Central al Partidului Comunist Iugoslav, îi sînt retrase toate

funcțiile din partid și stat. Cîteva luni mai tîrziu va fi acuzat de „deviaționism burghez" și exclus din partid.

Ca urmare a declarațiilor făcute unor corespondenți ai ziarului *New York Times*, în care critica politica Partidului Comunist Iugoslav și afirma necesitatea unui partid de opoziție ca factor al democratizării, în ianuarie 1955 este condamnat la trei ani de închisoare cu suspendare. Un an mai tîrziu, după Revoluția ungară, critică vehement ezitarea guvernului iugoslav de a condamna invazia trupelor sovietice. În noiembrie este trimis să-și ispășească pedeapsa în închisoarea Sremska Mitrovica, aceeași în care fusese închis ca tînăr comunist. Djilas își va continua experiența penitenciară pînă la 31 decembrie 1966, cînd va fi eliberat necondiționat (între ianuarie 1961 și aprilie 1962 fusese eliberat condiționat).

Faima lui Djilas nu se datorează însă carierei fulminante din regimul comunist, nici rezistenței penitenciare, ci analizei critice pe care a făcut-o sistemului comunist. Importanța și ecoul criticilor lui Djilas constau tocmai în faptul că provin de la un om care și-a dedicat întreaga activitate și credință aplicării marxismului în practică (construirea comunismului pe cale revoluționară). Critica provenea nu de la un dușman ideologic, ci de la un partizan, nu din exteriorul, ci din interiorul sistemului. Nu era rezultatul frustrărilor și nerealizărilor politice, ci al analizei lucide a unui înalt demnitar comunist, care avusese acces la sferele puterii. Mai mult, așa cum vom demonstra, nu avea ca fundament filozofic liberalismul, „spiritul burghez", „deviaționismul de dreapta", ci marximul. Prin critica sa, Djilas vrea să pună în lumină adevăratul „deviaționism", cel al comunismului real față de idealurile și principiile marxismului. Poziția de pe care pleacă în critica sa este că el e cel care a rămas fidel marxismului, și nu liderii comuniști.

Textul cel mai reprezentativ pentru gîndirea sa este, în ciuda nuanțărilor ulterioare, *The New Class. An Analysis of the Communist System* (*Noua clasă. O analiză a sistemului comunist*)*. A fost publicat pentru prima dată în 1957 la New York, în timp ce autorul era în închisoare și i-a adus acestuia o pedeapsă suplimentară de șapte ani de detenție. Ideea centrală a lucrării este că orice revoluție de tip bolșevic realizată „în numele poporului" de către un partid revoluționar de tip leninist ducea nu la o societate fără clase, prin abolirea proprietății private — ceea ce reprezenta scopul ultim al marxismului — ci la o societate cu o clasă nouă, la fel de nedemocratică și exploatatoare precum cele din trecut. Proiectul cel mai îndrăzneț și mai generos al marxismului, care viza crearea societății fără clase, stat și exploatare, a dat naștere celei mai radicale forme de oprimare, exercitată de către o minoritate (numită de către autor *noua clasă*) care deține în mod discreționar, ca nici o altă clasă pînă atunci, monopolul proprietății, violenței și adevărului.

Troțki și autorii social-democrați erau conștienți de faptul că revoluția crease o nouă pătură de birocrați, care instauraseră o adevărată dictatură, însă credeau că aceasta va fi trecătoare, precum cele de care suferiseră societățile burgheze pe vremea lui Cromwell și Napoleon.

Cu aceeași convingere, Stalin anunța în 1936 dispariția claselor exploatatoare din Uniunea Sovietică și deci a societății de clase. Djilas vrea să spulbere această confuzie generală, spunînd că în realitate comunismul pune bazele unei noi clase sociale, identică cu cele din trecut, care avea fundamente economice (proprietatea bunurilor naționalizate) și un comportament de clasă (exploata muncitorimea și țărănimea). Cine este această nouă clasă, cum apare, care îi sînt evoluția și structura?

Noua clasă, denumită și *birocrația politică*, „este constituită din cei care au privilegii speciale și avantaje economice datorate monopolului administrativ pe care îl dețin" (p. 39). Ea va cunoaște mai multe etape de evoluție. Începuturile stau sub semnul lui Lenin, creatorul partidului bolșevic care va forma nucleul noii clase. Această fază este *revoluționară* și vizează cucerirea puterii prin mijloace violente. Este o epocă de idealism și mobilizare, al cărei cuvînt de ordine este „revoluția". În această perioadă se face trecerea de la revoluționarii de profesie la birocrația politică comunistă ce are ca pivot partidul bolșevic. Este perioada incipientă a noii clase, caracterizată ca o „epocă de eroism". Cea de-a doua fază este cea *dogmatică*. Stă sub semnul lui Stalin și are drept cuvînt de ordine „socialismul", iar ca scop principal construirea sistemului prin mijloace de forță și constrîngere. Dispare idealismul, iar mobilizarea societății este impusă prin violență. Este „epoca marilor lideri", perioadă de organizare a noii clase care ajunge la deplina dezvoltare. A treia perioadă, *nondogmatică* sau *oligarhică*, se află sub semnul conducerii colective și are drept cuvînt de ordine „legalitatea". Este o perioadă de stabilizare a sistemului, în care forța este folosită pentru perpetuarea regimului (epoca „oamenilor practici"). Acum se maturizează noua clasă, care are în sfîrșit posibilitatea să se bucure în tihnă de privilegiile obținute.

În încercarea de a-i identifica specificul, autorul nu dă o definiție noii clase, ci încearcă să-i stabilească contururile, opunînd-o celorlalte clase „exploatatoare" din trecut, analizînd raporturile în care se află cu celelalte clase din cadrul societății (proletariatul și țărănimea), cu partidul, administrația, ideologia, proprietatea.

Raportul cu celelalte clase dominante. Noua clasă are toate caracteristicile claselor „exploatatoare" care au precedat-o, cărora le adaugă însă unele noi, ce o individualizează față de acestea. Ca și birocrațiile capitaliste, birocrația politică comunistă posedă un spirit de corp și este rezultatul inevitabil al evoluției către o societate centralizat-industrializată.

Birocrația capitalistă formează într-adevăr o pătură socială specială, dar nu exercită puterea în mod direct, are șefi politici — de obicei aleși — și șefi economici care comandă. Membrii birocrației politice comuniste exercită puterea direct și sînt în același timp șefi politici și stăpîni economici. Puterea lor este atotcuprinzătoare, constînd dintr-un monopol ideologic, politic și economic absolut, iar sistemul de exploatare

pe care îl pun în practică este proporţional cu aceasta. Decalajul între promisiuni şi realizări este enorm.

Spre deosebire de toate celelalte clase dominante din trecut, care au preluat puterea după ce se structuraseră pe criterii de clasă şi erau reprezentantele unui nou mod de producţie mai eficient decît cel vechi, care urma să fie înlocuit, noua clasă se formează definitiv *după* preluarea puterii, avînd nu origini economice, ci ideologice şi politice. Puterea este cea care le-a dat comuniştilor accesul la proprietate şi nu proprietatea cea care le-a adus puterea. Noul mod de producţie (socialist) considerat ca mult mai evoluat va fi impus cu forţa de către noua clasă *după* preluarea puterii.

Proletariatul şi ţărănimea. În teorie, noua clasă îşi legitimează existenţa prin dorinţa de a reprezenta în mod real interesele proletariatului (şi ale ţărănimii, în condiţiile slabei industrializări din Rusia şi din Europa de Est) prin socializarea proprietăţii şi instaurarea „adevăratei democraţii", cea „populară". În realitate, „monopolul pe care îl stabileşte noua clasă în numele clasei muncitoare asupra întregii societăţi este în primul rînd un monopol asupra clasei muncitoare înseşi" (p. 42).

Noua clasă exploatează din punct de vedere economic celelalte clase sociale şi le guvernează prin metode violente. Atîta vreme cît comuniştii au expropriat burghezia şi aristocraţia funciară, au putut justifica folosirea terorii în numele „legalităţii revoluţionare" menite să promoveze interesele muncitorilor şi ţărănimii. Adevăratele intenţii politice ale comuniştilor au fost dezvăluite în momentul în care jaful s-a extins împotriva muncitorilor şi ţăranilor, ale căror interese erau teoretic reprezentate de către partid. Cei care au profitat de pe urma revoluţiei nu au fost cei în numele cărora a fost făcută, ci cei care au făcut-o: revoluţionarii de profesie organizaţi într-un partid. De asemenea, originea socială a noii clase este departe de a fi proletară — cuprindea iniţial mai ales intelighenţia inadaptată, cu idei anarhiste şi revoluţionare, grefate pe ideologia marxistă.

Proprietari teoretici ai bogăţiei naţionale, proletariatul şi ţărănimea sînt în realitate doar producători ai bunurilor colective. Accesul la resurse le este limitat, „raţionalizat" la nivelul subzistenţei. Sînt exploataţi, guvernaţi şi lipsiţi de libertăţi şi drepturi (singurul drept permis este cel la muncă). Formează baza de recrutare a noii clase, condiţia de promovare fiind fidelitatea faţă de ideologia oficială şi obedienţa totală faţă de partid. Trăiesc într-o societate în care, potrivit cuvintelor lui Marx din *Manifestul comunist*, pentru 90% din populaţie (proletariatul) proprietatea privată este desfiinţată.

Acest raport de conducere şi subordonare a proletariatului de către noua clasă se instaurează încă de la începutul mişcării comuniste, partidul reprezentînd „avangarda proletariatului". Dacă iniţial era vorba de un monopol intelectual, după preluarea puterii monopolul devine

economic, politic și ideologic. Din rîndurile clasei exploatate se năștea prima clasă exploatatoare.

Partidul. Originea noii clase se află în sînul unui partid de tip nou, totalitar ca natură și terorist prin practicile sale. Mai precis, „inițiatorii noii clase nu se găsesc în partidul bolșevic luat ca întreg, ci în acea pătură de revoluționari profesioniști care formaseră nucleul său încă înainte de luarea puterii" (p. 39). Lenin, *creatorul* noii clase, afirmase după eșecul revoluției din 1905 că numai revoluționarii de profesie — oameni a căror ocupație era munca revoluționară — puteau construi un nou partid, de tip bolșevic. Stalin, *organizatorul* noii clase, era exemplul tipic al unui astfel de revoluționar. Partidul este germenele și nucleul viitoarei clase.

Dinamica evoluției noii clase în raport cu partidul este însă diferită. Chiar dacă inițial noua clasă și partidul se identifică, după preluarea puterii suprapunerea dispare. Partidul continuă să rămînă nucleul noii clase, însă pe măsură ce se dezvoltă, aceasta depășește limitele partidului. La vîrf, conducerea partidului și a noii clase sînt identice. La bază această identitate se pierde.

Pentru că nu are origini economice și sociale proprii, ci se naște în sînul unui partid totalitar, noua clasă se formează după chipul și asemănarea acestuia. Este unificată din punct de vedere ideologic, ierarhizată, centralizată, bine organizată, intolerantă și exclusivistă, avînd o disciplină militară și o credință cvasireligioasă în dogmele ideologice ale partidului.

De-a lungul evoluției regimului comunist, noua clasă va sfîrși prin a îngloba și depăși ca importanță partidul: „Partidul creează clasa, iar rezultatul este că aceasta se dezvoltă și folosește partidul ca bază. Clasa devine din ce în ce mai puternică, în timp ce partidul devine tot mai slab. Aceasta este soarta inevitabilă a oricărui partid comunist care se află la putere" (p. 40). Noua clasă va dilua în structurile sale pe cele ale partidului și va căpăta caracterul clasic al unei oligarhii tradiționale.

Administrația. Pentru Djilas, supradimensionarea noii clase în raport cu partidul se datorează importanței tot mai mari pe care o capătă administrația în societățile moderne. Potrivit previziunilor lui Marx și Engels, în viitor „guvernarea oamenilor va fi înlocuită cu administrarea lucrurilor". Tendința va fi deci de diminuare a rolului politicului (implicit al partidului) în folosul administrației.

După preluarea puterii și terminarea războiului civil, numărul membrilor de partid sporește semnificativ, ca și proporțiile administrației. *Ponderea numerică* a administrației este însă mult mai mare decît aceea a partidului. Cu toate acestea *importanța* partidului este decisivă. Cele două tipuri de birocrații — politică și administrativă — sînt structural și funcțional identice, însă au roluri diferite. Partidul — creatorul, reprezentantul și garantul regimului — este mult mai important decît

administrația, care nu face decît să mențină sistemul în stare de funcționare. Membrii administrației sînt utili, dar nu indispensabili și nici de neînlocuit.

În ciuda încercărilor partidului de a exercita un control total asupra resurselor și puterii, administrația acoperă anumite sectoare de putere ale statului și are controlul unei părți a resurselor din societate. Aparatul birocratic administrativ gestionează în strînsă legătură cu partidul proprietatea colectivă. Depășește din punct de vedere numeric partidul, dar se află sub controlul politic al acestuia. Are acces limitat la resurse și putere de decizie sectorială și locală, iar ca privilegii se situează între birocrația politică și mase. Partidul trebuie deci să conlucreze cu administrația, fără a-i ceda însă acesteia locul conducător. Decizia va rămîne una politică și nu managerială. Locul fiecărui individ în sînul noii clase va depinde de poziția pe care o ocupă în ierarhia politică sau administrativă, iar calitatea de membru important al partidului este precumpănitoare. Partidul rămîne centrul sistemului și nucleul noii clase.

Ideologia. Partide cu trăsături similare (ierarhizate, revoluționare, centralizate și disciplinate) au mai existat, chiar dacă aceste caracteristici sînt absolutizate în cazul partidelor comuniste. Ceea ce le distinge pe ultimele este *unitatea ideologică*, ce impune o „concepție despre lume și dezvoltarea societății identică și obligatorie pentru toți membrii partidului" (p. 73). Această tendință este prezentă într-o formă moderată încă din vremea lui Lenin, care însă mai tolera în mod formal libertatea de exprimare și de vot. Stalin va fi cel ce va impune unanimitatea ca regulă de bază a partidului. Unitatea ideologică va face posibilă instaurarea dictaturii personale și aplicarea *Führerprinzip*-ului în lumea comunistă.

Consecința imediată a unității ideologice era uniformizarea societății. Facționalismul în cadrul partidului devenise cea mai mare crimă, orice disidență trebuind eliminată. Vina lui Troțki, Buharin, Zinoviev nu era de a fi fost trădători și spioni ai capitaliștilor, ci de a-și fi exprimat dezacordul față de maniera totalitară a lui Stalin de a conduce.

Proprietatea. În opinia autorului, trăsătura specifică a noii clase o constituie proprietatea colectivă. Prin naționalizări, colectivizare, taxe excesive și prețuri inegale noua clasă distruge proprietatea privată, care este transformată în proprietate colectivă de stat.

Din punct de vedere legal, adevăratul deținător al proprietății este națiunea, sau mai exact clasele muncitoare, iar birocrația (politică și administrativă) nu are decît rolul de a gestiona această proprietate. Aceasta este doar o ficțiune juridică. În realitate, noua clasă administrează proprietatea colectivă în interes propriu. Astfel se explică refuzul comuniștilor de a iniția reforme prin care muncitorii să participe la bunurile sociale pe care le produc. Orice drepturi acordate muncitorilor ar însemna slăbirea monopolului asupra proprietății, ideologiei și guvernării. Chiar și așa-numitele perioade de liberalizare nu sînt decît o formă de a mări privilegiile noii clase. Djilas dă exemplul descentra-

lizării şi liberalizării din vremea lui Hruşciov, care nu avea drept scop participarea mai activă a maselor la procesul de conducere, schimbarea formei de proprietate, garantarea dreptului de a critica abuzurile puterii, legalizarea unei mişcări de opoziţie sau democratizarea structurilor partidului, ci „să acorde drepturi şi mai largi straturilor de jos ale birocraţiei sau noii clase" (p. 63).

Proprietatea colectivă reprezintă fundamentul puterii noii clase, iar puterea — garantul menţinerii acestei proprietăţi. Pentru Djilas, caracterul totalitar al comunismului se explică prin dorinţa de nestăvilit a noii clase de a monopoliza proprietatea şi administrarea tuturor bunurilor şi resurselor din societate. Noul tip de monopol este mult mai extins şi mult mai periculos decît cele din trecut, deoarece noua clasă are controlul absolut asupra tuturor resurselor naţionale. De aceea se află în război permanent cu tot ceea ce nu poate controla sau administra şi trebuie să lupte pînă cînd va distruge sau va cuceri orice nuclee autonome. Noua clasă luptă împotriva oricărui tip de proprietate pe care nu o deţine — aşa cum a dovedit-o în lupta contra proprietăţii ţărăneşti. Renunţarea comuniştilor la drepturile lor de proprietate ar însemna abolirea clasei pe care o compun, sfîrşitul puterii lor.

Clasă socială? Dincolo de aceste delimitări conceptuale, reprezintă birocraţia politică din statele comuniste, potrivit criteriilor lui Marx, un nou tip de clasă socială? Autorul, a cărui analiză este marxistă, identifică pe parcursul studiului său trăsăturile care să demonstreze caracterul de clasă al birocraţiei comuniste şi implicit consistenţa metodologică a demersului său intelectual.

Ca orice altă clasă socială din trecut, noua clasă se defineşte în raport cu *proprietatea*. Fundamentul său economic îl constituie un nou tip de proprietate colectivă, pe baza căreia noua clasă creează un nou tip de capitalism, denumit de autor „capitalism total de stat". Din raportul cu proprietatea se structurează noile relaţii de *exploatare* socială. Societatea comunistă continuă să fie, ca şi cele precedente, polarizată şi dominată de *lupta de clasă*. Noua clasă, formată din monopoliştii proprietăţii naţionale, posedînd toate drepturile şi privilegiile, exploatează din punct de vedere economic masa producătorilor (muncitori, ţărani) care nu au nici un drept. Noua clasă posedă de asemenea *conştiinţă de clasă*, care are însă un dublu caracter. Este foarte puternică în raport cu exteriorul (celelalte clase), însă inexistentă în raport cu sine însăşi. Orice comunist crede cu convingere că fără noua clasă şi partidul comunist societatea ar regresa şi s-ar destrăma, însă nu este conştient că aparţine unei noi clase de proprietari. Această incapacitate de a sesiza apartenenţa sa de clasă provine din faptul că nu ia în considerare privilegiile de care se bucură (le consideră normale şi crede că sînt accesibile tuturor) şi mai ales nu se consideră proprietar, deoarece crede că promisiunile partidului de desfiinţare a proprietăţii private, a exploatării şi a claselor sociale au fost realizate. Noua clasă are în acelaşi timp o *misiune istorică*

de îndeplinit, care este unică în istorie: transformarea totală a societății. Este interesant de observat că în opinia lui Djilas, chiar dacă noua clasă nu schimbă societatea conform principiilor marxismului, are loc totuși o schimbare la fel de radicală și nu mai puțin importană. Scopul real al comunismului identificat de Djilas este acela de a realiza industrializarea în zonele subdezvoltate ale lumii.

Evoluția noii clase. Care va fi evoluția noii clase? În ciuda puterii totale și a monopolului absolut asupra proprietății colective, noua clasă va sfîrși prin a fi înlăturată (previziune interesantă în plină epocă de avînt al comunismului). Cauza cea mai importantă a dispariției noii clase și a regimului totalitar instaurat de către aceasta consta în contradicția dintre promisiunile și idealurile regimului și situația reală. În teorie puterea aparținea poporului, iar bunurile colective se aflau în proprietatea colectivă a națiunii. Noua clasă avea ca misiune istorică reducerea diferențelor sociale pînă la dispariția claselor sociale și eliberarea finală a umanității de orice fel de pericol. În realitate, noua clasă dispunea de o putere totalitară, era singura deținătoare a bunurilor colective, pusese bazele celei mai inegalitare și mai opresive societăți și guverna prin mijloace de teroare. Această contradicție între discurs și practică reprezintă cea mai importantă fisură a sistemului comunist, care va sta la baza prăbușirii sale. Deja în epoca lui Hrușciov noua clasă, aflată la maximul dezvoltării sale, intră într-un proces de osificare, ce o va face incapacilă de a se reînnoi, adapta, reforma. Principala sa carență este „lipsa de idei noi. Noua clasă nu mai are nimic de spus populației. Singurul lucru care îi mai rămîne de făcut este să-și justifice singură existența" (pp. 53–54).

O analiză marxistă. Este interesant de remarcat faptul că Milovan Djilas reușește să redea adevărata dimensiune a proiectului totalitar comunist, folosind o grilă de analiză marxistă și păstrînd idealurile „socialismului democratic". În prefața la *The Unperfect Society* arată că în *Noua clasă* „a recurs la punctul de vedere și la metodologia marxistă. În esență, cartea este o critică marxistă a comunismului contemporan... Precum un eretic, nu am fost capabil să arăt nepotrivirile realităților comuniste decît cu ajutorul viziunilor, pronosticărilor și dovezilor extrase din sfintele scrieri marxiste" (Djilas, *The Unperfect Society*, Unwin Books, Londra, 1972, p. 4).

Evoluția sa intelectuală a cunoscut mai multe etape. Inițial este un marxist credincios idealurilor și ideologiei comuniste, pe care le pune în practică atît ca revoluționar, cît și ca înalt funcționar comunist. Decepționat de adevărata față a comunismului, va face critica sistemului ținînd cont de învățătura marxismului. În această a doua etapă, își pierde credința, dar își menține idealurile marxiste. Ulterior abandonează materialismul științific ca metodă de analiză în științele umane, dar rămîne cu o sensibilitate marxistă. În prima perioadă, nu face distincția între idealuri și ideologie; în cea de-a doua separă idealurile (nobile, demne de urmat) de ideologie (nocivă). Unele idei de inspirație marxistă le con-

sideră ca parte integrantă a ştiinţei sociale şi gîndirii moderne, cuceriri care nu trebuie renegate pe motiv că în numele lor s-a instaurat un regim de teroare. Aceste idei sînt: posibilitatea schimbării direcţiilor de dezvoltare a societăţilor; inevitabilitatea contradicţiilor interne existente în orice societate; importanţa factorilor economici în societate şi în viaţa oamenilor; tratarea societăţii ca obiect de cercetare ştiinţifică.

În conformitate cu această viziune, Djilas reia multe din temele şi modul de analiză marxist. Revoluţia este creatoare, benefică, necesară şi inevitabilă, reprezentînd singura soluţie de dezvoltare pentru naţiunile înapoiate. Evoluţia societăţilor este guvernată de legi istorice care au caracter economic, dialectic şi conflictual. Orice societate urmează legea imuabilă a dezvoltării şi perfecţionării producţiei materiale. Rolul indivizilor în istorie este unul pasiv, deoarece dezvoltarea şi expansiunea producţiei nu depind de voinţa lor. Natura omului este una economică, individul fiind prin excelenţă proprietarul dornic de îmbogăţire care nu se realizează decît în procesul de producţie. Ca şi Marx, Djilas gîndeşte politicul ca un spaţiu auxiliar, derivat al economicului şi identifică societatea cu „cei care la un moment dat reprezintă forţele sale de producţie... clasele, partidele, sistemul politic, ideile politice fiind expresia acestui neîncetat scenariu al mişcării şi stagnării [economice]" (p. 12). Democraţia parlamentară este ineficientă şi imperfectă, simplă faţadă instituţională ce camuflează interesele de clasă ale capitaliştilor şi menţine inegalităţile şi exploatarea. Comunismul însuşi are fundamente economice, regăsite în starea de subdezvoltare economică a statelor din Europa Centrală şi de Est.

Necesitatea şi caracterul dezirabil al comunismului pentru ţările subdezvoltate rezidă în opinia autorului în capacitatea acestuia de a realiza într-un ritm rapid şi sigur modernizarea economică, sub forma *industrializării*. În condiţiile în care aceste state nu au un capitalism şi o burghezie puternic dezvoltate care să asigure industrializarea, aceasta trebuie realizată prin orice mijloace, pentru a scoate ţara din stadiul de subdezvoltare şi de colonie economică a Occidentului industrializat. Comunismul modern a apărut ca idee o dată cu naşterea industriei moderne, este pe moarte sau eliminat acolo unde industrializarea şi-a atins principalele scopuri şi se dezvoltă în ţările în care acest proces nu s-a realizat.

Rolul creator jucat de capitalism în Occident urma să fie preluat în Europa Centrală şi de Est de către un nou actor: partidul revoluţionar. Acesta trebuia să obţină puterea pe cale revoluţionară pentru a putea ulterior să realizeze industrializarea. Scopul putea justifica folosirea oricăror mijloace, inclusiv teroarea. Ulterior, după realizarea sarcinii istorice a industrializării, partidul revoluţionar trebuia să se liberalizeze şi să se democratizeze, punînd bazele unei democraţii „mai complete" decît cea din Occident. Comunismul trebuia să aibă două etape distincte şi necesare. Una revoluţionară, violentă şi centralistă, avînd concomitent rol distructiv (eradicarea vechii societăţi cu racilele ei) şi creator

(dădea naştere prosperităţii industriale şi unui nou tip de proprietate — colectivă). Alta reformistă, începută după realizarea industrializării, prin abandonul progresiv al terorii şi instaurarea democraţiei muncitoreşti.

Premisa lui Djilas este însă falsă. Regimurile comuniste sînt însă incapabile de a se democratiza. Această incapacitate ţine de faptul că o dată ce puterea şi privilegiile sînt concentrate în mîinile unui singur partid acesta nu va mai renunţa niciodată de bunăvoie la ele. Mai mult, va apela în mod constant la teroare pentru a le apăra. Dacă în revoluţiile anterioare, burgheze, teroarea a avut un caracter limitat şi a putut fi înlăturată o dată cu sfîrşitul revoluţiei, revoluţia comunistă instituie teroarea totală. În Occident revoluţiile s-au terminat prin liberalizarea şi democratizarea regimurilor, iar metodele violente au fost abandonate. În statele comuniste revoluţiile s-au terminat în totalitarism şi chiar după realizarea industrializării teroarea şi violenţa au fost menţinute.

La fel ca majoritatea marxiştilor sau neomarxiştilor, Djilas nu vede o legătură directă între învăţătura lui Marx şi comunismul real. Proiectul de idei al lui Marx i se pare umanist, progresist, demn de urmat, în timp ce experienţa politică ce se revendică de la acest proiect este condamnată ca totalitară. Putem fi de acord că experienţa comunistă nu reprezintă aplicarea *à la lettre* a scenariului marxist. Este sigur că experienţa comunistă este una totalitară. Însă nu putem spune că nu există legături între proiectul de idei şi realizarea sa practică. Ceea ce nu reuşeşte Milovan Djilas să vadă este faptul că gîndirea lui Marx este punctul principal de plecare al proiectului totalitar. Ideile centrale ale lui Marx: determinismul şi reducţionismul economic, dorinţa raţionalistă de a schimba din temelii societatea şi natura umană însăşi, propovăduirea urii de clasă şi a violenţei revoluţionare nu puteau avea drept rezultat decît instaurarea unui regim totalitar.

Marele merit al lucrării lui Milovan Djilas constă însă tocmai în faptul că vine din partea unui adept al marxismului care, urmînd un raţionament diferit de cel al criticii liberale, ajunge să identifice comunismul ca o specie tare de totalitarism (cu siguranţă cea care a făcut cele mai multe victime pînă acum). Această evoluţie nu se datorează însă unui accident al istoriei, ci aplicării cu consecvenţă şi convingere, de către un grup restrîns de revoluţionari de profesie, a principiilor filozofiei politice marxiste.

Notă

* Citatele din text pentru care nu se indică decît pagina sînt din Milovan Djilas, *The New Class. An Analysis of the Communist System*, Praeger Publishers, New York, 1960. Traducerea lor este făcută de autorul articolului.

Referinţe

Ediţie de lucru

Milovan Djilas, *The New Class. An Analysis of the Communist System*, Frederick A. Praeger Publishers, New York, 1960

Alte scrieri
Milovan Djilas, *The Unperfect Society. Beyond the New Class*, Unwin Books, Londra, 1972
Milovan Djilas, *Conversations with Stalin*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1962
Milovan Djilas, *Of Prisons and Ideas*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1986

CONSTANTIN DAVIDESCU

Ronald Dworkin
FUNDAMENTELE EGALITĂȚII LIBERALE (1990)

Sub titlul „Foundations of Liberal Equality" (*Fundamentele egalității liberale*)* sînt reunite sub forma unui articol o serie de prelegeri ținute de filozoful american Ronald Dworkin în anul 1988 sub egida *The Tanner Lectures on Human Values* și publicate inițial în 1990. Articolul va fi inclus, cinci ani mai tîrziu, într-o colecție de studii ale unor eminenți filozofi ce avansează diferite versiuni ale egalitarismului liberal (editată de S. Darwall și intitulată *Equal Freedom*). Studiul reprezintă una dintre cele mai recente și mai convingătoare încercări de reafirmare a principiilor liberalismului contemporan anglo-saxon, o încercare cu atît mai importantă cu cît vine din partea unui autor al cărui nume nu poate lipsi din bibliografia de bază a celor interesați de teoria politică a ultimelor decenii.

Ronald Dworkin s-a impus, de asemenea, și ca unul dintre deschizătorii de drumuri în filozofia dreptului, afirmîndu-se — începînd cu anii '70 — ca un membru de seamă ai celebrei comunități anglo-americane de teoreticieni ai dreptului (din care mai fac parte, printre alții, H.L.A. Hart, John Finnis, Joseph Raz sau Joel Feinberg). În spațiul anglo-saxon (dar nu numai) al teoriei politice și al filozofiei dreptului, pozițiile adoptate de Ronald Dworkin au reușit să impresioneze prin îndrăzneala lor, prin ambiția autorului lor de a oferi o concepție unificatoare asupra modului în care funcționează instituțiile de bază ale dreptului și ale democrației liberale.

În două dintre cărțile sale, Dworkin dezvoltă un impresionant argument în favoarea unei teorii a drepturilor individuale (*Taking Rights Seriously*, 1977) și a unei concepții a „legii ca integritate" (*Law's Empire*, 1986), reflectînd asupra relației speciale care există între cei care creează și interpretează legea și comunitatea în numele căreia se pronunță, comunitate ce este caracterizată de o anumită moralitate politică. Unii dintre interpreții ideilor sale asupra naturii dreptului au văzut în acestea intenția de a legitima rolul asumat de Curtea Supremă a Statelor

Unite (acela de a verifica autoritar coerența dreptului existent cu principiile generale ale Constituției) și, în special, o încercare de a justifica acele decizii ale Curții care au favorizat, de-a lungul secolului al XX-lea, argumentele liberale în defavoarea celor conservatoare în disputele privind prioritatea care ar trebui acordată drepturilor civile.

Atît ideea drepturilor individuale, cît și o anumită concepție despre egalitate — pentru Dworkin egalitatea, și în special egalitatea resurselor, reprezintă nucleul constitutiv al ideologiei liberale — își găsesc temeiul într-un principiu abstract al egalității, conform căruia statul este dator să ne trateze, în toate acțiunile sale, ca egali. Ce înseamnă a fi tratați ca egali? Statul este dator, spune Dworkin, să considere că soarta fiecăruia dintre noi are o aceeași importanță și demnitate, în calitatea noastră de cetățeni liberi și independenți. De altfel, preocuparea lui Ronald Dworkin a fost de la început aceea de a răspunde confuziei ideologice din America anilor '60 și '70, ani în care se părea că termenul „liberalism" nu mai desemna o teorie politică distinctă, ci o alăturare de intuiții și idei dispersate, utilizate pentru a susține politici sociale și economice opuse. Părea atunci, scrie Dworkin (în eseul „Liberalism", din *A Matter of Principle*, 1985), că nu mai există o unitate a principiilor liberale fundamentale. Contrar acestor păreri, el și-a propus să identifice acele poziții politice care sînt constitutive teoriei politice liberale, elemente ce au rămas neschimbate indiferent de strategiile utilizate pentru a le implementa în viața economică și socială. Reușita și eficiența acestor strategii au variat de la o epocă la alta, ele reprezentînd elementele derivate, secundare ale teoriei politice liberale.

Liberalismul, afirmă Dworkin, are ca element constitutiv o anumită concepție a egalității ca ideal politic, o concepție în care principiul fundamental este acela potrivit căruia guvernul este dator să-i trateze pe oameni ca egali și avînd aceeași demnitate. Din acest principiu general vor decurge acele poziții distincte pe care liberalii trebuie să le adopte: este vorba, în primul rînd, despre o înclinație spre o anumită formă moderată de egalitarism (pe care Dworkin o numește egalitatea liberală), de faptul că liberalii trebuie să insiste asupra intangibilității unor drepturi individuale la anumite libertăți particulare și, în fine, de toleranța în acele chestiuni privind comportamentul moral privat.

Înainte de a expune ideile cuprinse în cele 120 de pagini ale studiului, o primă observație este necesară: Dworkin folosește conceptul de „liberalism" în înțelesul pe care l-a primit termenul îndeosebi în cadrul comunității politice americane (autori precum John Rawls, Brian Barry sau T. Nagel sînt exponenții acestui liberalism) și nu în sensul în care este utilizat pe continentul european, unde prin „liberalism" se înțelege ceea ce filozofii britanici numesc liberalismul „clasic" sau „economic". Versiunea americană contemporană a liberalismului are o componentă egalitaristă care îl așază la „stînga" liberalismului de inspirație clasică al unui Friedrich Hayek sau a libertarianismului lui Robert Nozick.

Felul în care ideile generale ale liberalismului — egalitatea, drepturile și libertățile individuale, toleranța — sînt integrate într-o interpretare politică coerentă reprezintă, spune Dworkin, prima axă a filozofiei politice, axa interpretării politice. Pe această axă capătă un răspuns, spre exemplu, întrebările privind măsura egalității, limitele dreptului la liberă exprimare etc., iar principiile care ordonează aceste valori sînt principii politice (precum cele două principii ale dreptății ale lui J. Rawls), principii ce determină modul în care poate fi utilizată puterea coercitivă a autorității politice. Însă dincolo de această axă pe care sînt dezvoltate concepțiile politice, există, potrivit lui Dworkin, o axă a interpretării filozofice, care definește relația dintre aceste principii politice și convingerile noastre cele mai profunde, de ordin ontologic, epistemologic ori etic. Analiza acestei relații este importantă întrucît, afirmă Dworkin, atunci cînd dezvoltăm o concepție politică a liberalismului, încercăm să-i urmărim rădăcinile pînă în angajamentele noastre intelectuale cele mai intime, nutrind speranța că convingerile noastre politice sînt sprijinite de perspectiva noastră asupra economiei, eticii sau metafizicii.

În *Fundamentele egalității liberale*, Dworkin se concentrează asupra acestei axe a interpretării filozofice, arătînd care sînt, pentru el, temeiurile etice ale valorilor liberalismului politic contemporan. „Etica" are un înțeles pe care el îl distinge de cel al „moralității": etica își propune să răspundă la întrebările privind modul în care este de dorit să trăim astfel încît viețile noastre să fie cît mai bune, cît mai realizate; moralitatea privește felul în care îi tratăm pe ceilalți. Demersul lui nu se constituie însă, după cum precizează în chiar observațiile sale de început, într-o căutare a unor „axiome evidente și irezistibile din care ar decurge principiile liberale" (p. 190), ci mai degrabă în a arăta felul în care liberalismul ca filozofie politică se dezvoltă în continuitatea ideilor noastre despre ceea ce înseamnă o viață bună.

Obiectivul lui Dworkin este acela de a legitima o abordare a relației dintre etica personală și liberalismul politic care să se constituie într-o alternativă la poziția adoptată în ultimii ani de Rawls, Thomas Scanlon și Charles Larmore, care au propus ceea ce Dworkin numește o „strategie a discontinuității", prin care argumentează că cele două perspective (cea personală și cea politică) pot fi reconciliate numai dacă o considerăm pe cea din urmă, cea politică, a fi artificială, limitată la domeniul politicului. Caracteristică tradiției liberale contractualiste, strategia discontinuității încearcă, în opinia lui Dworkin, să ofere o soluție problemei ce apare atunci cînd indivizi avînd concepții etice (în sens larg) diferite trebuie să cadă de acord asupra principiilor politice care trebuie să guverneze societatea și presupune o separare între planul eticii personale și cel al filozofiei politice, o separare între idealurile noastre etice, parțiale și angajante și perspectiva politică liberală, „austeră, neutră și rece". Oamenii acceptă liberalismul politic nu în virtutea „adevărului" tezelor sale, ci ca o construcție artificială ce întrunește acordul tuturor, dar al cărei caracter nu

este diferit în esență de cel al unui contract comercial. Acest răspuns a generat critici importante nu doar din partea filozofilor conservatori, ci și a celor comunitarieni, ce împărtășesc cel puțin parțial idealurile de libertate și toleranță ale liberalilor.

Dworkin însuși recunoaște legitimitatea acestor atacuri, precum și faptul că perspectiva liberală contractualistă nu poate oferi o soluție satisfăcătoare problemei și pare, într-adevăr, a genera o politică a „schizofreniei etice și morale". Propria sa perspectivă este prin urmare opusă, încercînd să înfățișeze un liberalism integrat experiențelor noastre morale ce nu cere nimănui să-și abandoneze convingerile etice la intrarea în cabina de vot. El propune astfel o „strategie a continuității" între liberalism și o etică liberală ce constituie deja, consideră Dworkin, partea centrală a felului în care cei mai mulți dintre noi ne raportăm la ceea ce înțelegem a reprezenta o viață bună. Etica liberală propusă trebuie să fie însă suficient de abstractă pentru a-și păstra o necesară neutralitate și generalitate, și pentru a putea fi recunoscută de fiecare dintre noi ca informînd abordarea etică personală, ea avînd, de aceea, un caracter mai degrabă structural și filozofic decît unul concret.

Pentru a înțelege poziția lui Dworkin este însă necesară o scurtă incursiune în ideile profesate de cei criticați de el. John Rawls a dezvoltat pe larg, într-o serie de articole începînd cu anii '80 — în urma reacțiilor la cartea sa *A Theory of Justice* (1971) — și în *Political Liberalism* (1993), ideea conform căreia existența unui pluralism inevitabil și ireductibil al concepțiilor morale, filozofice sau religioase rezonabile pe care le susțin membrii unei societăți democratice moderne face imposibil ca o teorie „metafizică" a „dreptății ca echitate", așa cum era expusă în cartea sa din 1971, să devină obiectul unui acord general. Cum ar fi, așadar, posibil ca „doctrine comprehensive, radical opuse, însă rezonabile, să poată conviețui și susține împreună principiile politice ale unui regim constituțional?" (Rawls 1993: xviii, 10, 175). În opinia lui Rawls, concepția politică pe care o propune — „dreptatea ca echitate" — este și trebuie să fie politică, nu metafizică (și deci nu conține aspecte filozofice, morale sau religioase ce pot isca dezacord) în virtutea următoarelor caracteristici: este, în primul rînd, concepută a se aplica numai „structurii de bază a societății", în mod specific doar sferei politice, principalelor instituții economice, sociale și politice ale societății; poate fi justificată, apoi, independent de orice doctrină comprehensivă religioasă ori filozofică, în sensul că nu trebuie adoptată o anumită doctrină de acest fel pentru a se accepta ideile liberalismului politic; în cele din urmă, „dreptatea ca echitate" este „elaborată în termenii acelor idei ce sînt considerate a fi conținute implicit în cultura politică publică a unei societăți democratice moderne" (Rawls 1993: 11–15). Situația la care vrem să ajungem, după Rawls, este cea a unui consens prin suprapunere sau convergență parțială (*overlapping consensus*) în care cetățenii susțin aceeași concepție politică în baza propriilor concepții comprehensive rezonabile. Pînă atunci însă,

trebuie să plecăm de la ideile fundamentale nedisputate ale culturii politice publice: concepţia politică liberală poate fi justificată public într-o societate caracterizată de pluralismul concepţiilor rezonabile atîta vreme cît nu face direct apel la un liberalism filozofic partizan. Motivul pentru care, în elaborarea acestei concepţii politice, trebuie acordată importanţă numai acelor aspecte ce pot fi public justificate şi conţinutului culturii politice democratice decurge din angajamentul fundamental al lui Rawls şi al adepţilor săi faţă de idealul politic liberal al legitimităţii.

Dworkin critică tocmai această „punere între paranteze", cum o numeşte el, a ideilor ce ţin de „etica personală" — cele care definesc atitudinea noastră profundă faţă de ceea ce credem noi a fi o viaţă bună — în numele strategiei continuităţii, o continuitate ce trebuie să existe între un anumit model al eticii liberale şi principiile ce guvernează sfera politică, pentru ca idealurile liberale să aibă şansa de a supravieţui mai mult decît unui compromis artificial.[1]

Problema fundamentală a „liberalismului politic" susţinut de Rawls (dar şi, într-o variantă nu foarte diferită, de Charles Larmore) constă, spune Dworkin, în dificultatea de a explica ce motive au oamenii de a fi liberali în viaţa politică. Cu alte cuvinte, este problema forţei categorice a liberalismului. Liberalismul politic are, în viziunea lui Rawls, un scop mai modest şi mai realist în planul filozofiei practice, şi anume acela de a furniza o bază de cooperare între cetăţeni avînd concepţii de viaţă conflictuale sau incompatibile, or acest obiectiv nu poate fi realizat dacă justificarea sa provine tocmai de la o asemenea concepţie comprehensivă. Temeiurile acestui liberalism politic se găsesc în altă parte, în acele idei devenite axiomatice, precum necesitatea toleranţei religioase sau respingerea sclaviei, pe care am ajuns să le împărtăşim ca membri ai unor societăţi caracterizate de o cultură publică democratică. Pentru strategia discontinuităţii, dificultatea apare atunci cînd, spre exemplu, un politician votează favorizînd o politică liberală neutră în dauna unora ce introduc, să spunem, limitări ale libertăţilor civile plecînd de la argumente de ordin religios. El trebuie să facă public fundamentul moral al iniţiativei sale, iar baza argumentelor pe care le are la dispoziţie nu poate consta nici în principiile comune ale moralităţii (căci este comun acceptat că acele convingeri morale sau religioase pe care le avem ne determină într-o măsură covîrşitoare alegerile privind distribuţia bunurilor în societate), nici în cerinţa de a prezenta numai argumente rezonabile (altfel spus, argumente pe care ar fi nerezonabil din partea celorlalţi să le respingă), întrucît ea poate fi interpretată diferit de politicianul liberal şi de cel conservator, ambii rămînînd convinşi că argumentele lor şi nu ale celuilalt sînt rezonabile, şi nici prin limitarea surselor interpretărilor politice la instituţiile, principiile sau idealurile considerate a fi „implicite în cultura politică publică a unei societăţi democratice" (Rawls 1993: 13). Prin urmare, liberalismului politic îi lipseşte acea

„forță categorică", întrucît nu rezolvă problema explicării motivelor pe care le-ar putea avea, de exemplu, un conservator catolic pentru a accepta politicile liberale (pp. 211–215).

Ca răspuns la situația problematică în care se află liberalismul politic rawlsian și strategia discontinuității pe care acesta o presupune, Dworkin propune un set de principii politice liberale, precum și un model etic care, consideră el, le susține. Este vorba despre „egalitatea liberală" — ale cărei idei au fost expuse de Dworkin încă începînd cu sfîrșitul anilor '70 (și ca alternativă la teoria „dreptății ca echitate" prezentată de Rawls în *O teorie a dreptății*) — și de un model etic ce găsește valoarea unei vieți în felul în care individul reușește să facă față multiplelor provocări ce apar pe parcursul ei și nu în impactul final al acesteia asupra unei stări obiective a lucrurilor.

Egalitatea liberală este deci o teorie situată pe axa interpretării *politice* a ideilor generale ale liberalismului, ca sistematizare a valorilor toleranței, libertății și egalității. Dacă principiile dreptății propuse de Rawls vizau distribuirea justă în societate a „bunurilor primare", distribuția ideală este atinsă pentru Dworkin atunci cînd se stabilește o egalitate a resurselor, măsurată în termenii costurilor în oportunități ale acelor resurse, atunci cînd valoarea resurselor pe care le are un individ este egală, pentru el, cu cea a resurselor fiecăruia dintre ceilalți indivizi. Această idee presupune calcule complexe sub forma unui așa-numit „test al invidiei" (*envy test*), astfel încît, în distribuția finală a resurselor, suma resurselor personale (calități ale minții și corpului ce afectează succesul indivizilor în a-și realiza planurile de viață, precum sănătatea mentală și fizică, puterea sau talentul) și a resurselor impersonale (lucruri fizice ce pot fi exploatate sau transferate, precum materii prime, drepturi de proprietate etc.) de care dispune un individ poate fi diferită de suma resurselor altuia, însă nici unul dintre ei nu dorește să schimbe totalul resurselor sale pentru totalul resurselor celuilalt. Prin urmare, egalitatea liberală admite și chiar presupune măsuri compensatorii pentru a repara inegalitatea naturală în resurse personale și consecințele inegale pe care le are norocul în viața unor indivizi, prin alocarea diferențiată a resurselor impersonale, astfel încît în cele din urmă resursele materiale ale unei persoane talentate pot fi mai mici decît cele ale unei persoane cu handicap, însă în același timp fiecare este convins că totalul resurselor de care dispune are pentru el o valoare (în termenii costurilor în oportunități) mai mare decît totalul resurselor celuilalt și nu dorește să le schimbe.

Egalitatea liberală afirmă în primul rînd că o distribuție dreaptă privește resursele, și nu bunăstarea individuală (vezi Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, 1986, cap. 5). Aceasta presupune o distincție între personalitatea unui individ și circumstanțele ce îi afectează viața. Fiecare „trebuie să-și asume responsabilitatea pentru preferințele, ambițiile, proiectele, precum și pentru toate celelalte aspecte ale personalității în virtutea cărora o per-

soană judecă propria viață ca fiind mai bună sau mai rea decît cea a altuia care are resurse identice" (p. 226). În situația ideală, prin urmare, oamenii pot fi inegali în bunăstare, chiar dacă, recunoaște Dworkin, sîntem cu toții de acord cu faptul că sîntem interesați cu prioritate de bunăstarea noastră și a semenilor noștri, și numai în mod secundar de resursele care creează această bunăstare. În al doilea rînd, este vorba despre o distribuție egală a resurselor, ceea ce presupune că egalitatea este indiferentă în fața virtuților diferite ale indivizilor, precum și faptul că se exclude favorizarea, din nou în viața publică (dar nu în viața privată), a celor ce ne sînt apropiați (rude, prieteni etc.). Cea de-a patra idee centrală a egalității liberale este cea a toleranței, înțeleasă ca neutralitate a guvernului: acesta nu are dreptul să interzică sau să încurajeze nici o activitate privată pe temeiul că un anumit set de convingeri etice privind modul adecvat de a trăi o viață bună este superior sau inferior unui alt asemenea set de valori (p. 228).

Aceste poziții presupun, la rîndul lor, adoptarea unei perspective „austere și neutre" în viața politică, atunci cînd se iau decizii privind distribuția resurselor sau tolerarea moralității private. Însă spre deosebire de liberalismul politic rawlsian, egalitatea liberală nu-și propune să justifice acest tip de politici independent de o anumită viziune asupra eticii, iar modelul etic sugerat de Dworkin — chiar dacă păstrează un grad ridicat de generalitate pentru a putea fi compatibil cu concepții morale cît mai diverse — are menirea de a întări convingerea în justețea acestor politici liberale și de a răspunde diverselor critici ce sînt aduse atunci cînd se adoptă o asemenea perspectivă în politică.

Putem concepe, afirmă Dworkin, pe axa interpretării *filozofice*, două modele etice ce reprezintă „interpretări ale vieții etice, încercări de a organiza convingerile sau implicările etice pe care le avem într-o formă coerentă" (p. 241), explicînd unele dintre dilemele ce apar din cauză că avem „mai degrabă prea multe decît prea puține convingeri" de acest fel. Este vorba despre un prim model etic „al impactului" (*the model of impact*) ce susține că valoarea unei vieți depinde în primul rînd de importanța consecințelor acesteia asupra restului lumii, de modul în care aceasta afectează o stare de lucruri obiectivă, fără a sugera în același timp nici o modalitate precisă de evaluare a acestor consecințe ori a valorii obiective a acelei stări de lucruri. Este o manieră comună de raportare în viața de zi cu zi, căci de multe ori judecăm, de exemplu, că un artist și-a trăit bine viața dacă a reușit să ofere lumii o capodoperă inestimabilă. În același timp însă, o asemenea abordare nu poate include aprecierile pe care mulți indivizi le au asupra propriei lor vieți, atunci cînd își doresc să trăiască conform unor aspirații ce nu pot avea valoare decît pentru ei, cînd vor să trăiască în felul lor.

Există însă un model alternativ în etică, ce apreciază valoarea unei vieți nu prin impactul acesteia asupra lumii exterioare, ci prin felul în care este ea trăită, prin „excelența" cu care individul face față provocărilor

inerente vieții sau chiar provocărilor autoimpuse. Admirăm viața celor care au avut ambiția de a urca Everestul „doar pentru că era acolo", așa cum putem fi de acord că o manieră de a răspunde pe măsură provocării de a trăi bine propria viață este a face totul pentru a reduce suferințele semenilor noștri, a descoperi un vaccin salvator sau a demonstra o teoremă pe care nimeni nu a putut să o demonstreze. Ce este important este că putem explica cele mai multe dintre aprecierile noastre etice integrîndu-le în cadrul „ecumenic" al acestui model etic (*the model of challenge*), ce sugerează că putem înțelege mai bine semnificația vieții noastre dacă privim convingerile etice ca valorizînd îndeplinirea cu succes a sarcinilor pe care ni le autoimpunem și nu doar ca vizînd schimbarea lumii în bine. Ambele modele etice integrează o parte dintre convingerile noastre și exclude o altă parte, suprapunîndu-se într-o măsură semnificativă, însă diferența dintre ele constă, în opinia lui Dworkin, în aceea că cel din urmă va exclude acele convingeri etice pe care oricum prea puțini indivizi le susțin.

Acest model abstract al eticii oferă răspunsuri la o serie de dileme etice, răspunsuri care definesc o etică liberală, o etică a excelenței. Din nou, aceasta nu presupune că, pentru a avea valoare, viața cuiva trebuie să fie plină de provocări formidabile ori fapte eroice, viața însăși fiind o provocare. Cei care îmbrățișează o asemenea etică liberală vor tinde să accepte concepția politică a egalității liberale, insistînd că dreptatea este o chestiune de egalitate a resurselor și nu de egalitate în bunăstare, că viețile noastre au mai multe șanse de a fi realizate atunci cînd trăim într-o societate dreaptă, că există o distincție marcată între convingerile și preferințele unui individ, pe de o parte, și talentele și handicapurile acestuia, de cealaltă parte, și că toți ne dorim ca propria viață să corespundă ambițiilor asumate și nu hazardului constituției fizice, acceptînd o egalizare a circumstanțelor ce nu depind de noi. Finalmente, etica liberală este în același timp ecumenică (poate fi acceptată de oameni avînd convingeri etice diferite întrucît se bazează pe temeiuri etice formînd deja obiectul unui larg consens) și tolerantă, în sensul că va respinge orice argumente care vizează limitarea libertății și sînt întemeiate pe justificări morale paternaliste, căci nimeni nu poate schimba în bine viața cuiva forțîndu-l să acționeze împotriva propriilor sale convingeri etice. În același timp, concede Dworkin, ar fi incoerent să spunem că liberalismul nu aprobă dar nici nu dezaprobă convingerile etice rasiste, fiind evident pentru oricine că egalitatea liberală va exclude acele teorii ce chestionează înseși principiile acesteia.

Dincolo însă de diferențele între Dworkin și Rawls, rămîne faptul că ambii își propun să justifice public principiile organizării politice, astfel încît acestea să poată întruni consensul cît mai larg al membrilor unei societăți, un consens ce va exclude inevitabil concepții considerate a fi „nerezonabile" (Rawls) sau contrare principiilor fundamentale ale eticii

liberale. Posibilitatea realizării unui asemenea consens, presupusă de majoritatea teoreticienilor liberali, este însă puternic contestată de o seamă de autori ce neagă faptul că un consens moral autentic poate fi atins în privința principiilor politice moderne. Alasdair MacIntyre (1981: 236), de exemplu, afirmă că dezacordurile fundamentale nu pot fi evitate, iar acestea se datorează varietății de premise fundamental diferite, pe baza cărora oamenii își dezvoltă propriile convingeri morale. În acord cu ceilalți filozofi comunitarieni, MacIntyre ar fi sceptic cu privire la posibilitatea definirii unui model etic „ecumenic" precum cel propus de Dworkin, care să poată interpreta majoritatea covîrșitoare a experiențelor noastre etice. O obiecție similară, îndreptată împotriva ideii că o asemenea justificare publică a principiilor politice ale liberalismului este posibilă, vine și de la unii interpreți ai ideilor profesate de Isaiah Berlin, printre care John Gray sau George Crowder care, plecînd de la premisa conflictului insolubil întru valorile incompatibile sau incomensurabile urmărite de indivizi, conchid că liberalii s-au transformat în apărători ai acelor valori ce sînt astăzi imanente atitudinilor și practicilor unei societăți date. Aceste valori se întîmplă să fie, de cele mai multe ori, compatibile cu autonomia liberală, dar, în virtutea complexității societăților moderne, ele conțin și sîmburii unor atitudini neliberale (Crowder 1994; Gray 1991). Rămîne însă de văzut în ce măsură aceste limitări pot afecta atracția exercitată încă în plan politic de liberalismul universalist al drepturilor omului și al autonomiei individuale.

Note

* Citatele din text pentru care nu se indică decît pagina sînt din Ronald Dworkin, „Foundations of Liberal Equality", în Stephen Darwall (ed.), *Equal Freedom*, University of Michigan Press, 1995. Traducerea lor este făcută de autorul articolului.

[1] Rawls ar contesta ideea că ar fi vorba despre un simplu compromis, consensul la care se ajunge în teoria sa fiind, în cuvintele lui, mai mult decît un *modus vivendi*, și anume un consens parțial prin convergență între concepțiile morale și filozofice rezonabile: în societatea ale cărei instituții de bază ar fi guvernate de „dreptatea ca echitate", un asemenea consens nu este bazat pe un compromis, și aceasta pentru că obiectul consensului — concepția politică a dreptății — reprezintă el însuși o concepție morală, și apoi aceasta este justificată plecînd de la temeiuri de ordin moral. De altfel, Rawls afirmă că acest consens „nu este bazat pe o convergență a intereselor personale sau de grup. Toți cei care susțin concepția politică pleacă de la propria lor concepție comprehensivă și dezvoltă temeiurile religioase, filozofice și morale furnizate de aceasta" (1993: 147).

Referințe

Ronald Dworkin, „Foundations of Liberal Equality", publicată în *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. XI, Grethe B. Peterson (ed.), Salt Lake City, University of Utah Press, 1990

Ronald Dworkin, „Foundations of Liberal Equality", în Darwall (ed.) *Equal Freedon*, 1995

Bibliografie

George Crowder, „Pluralism and Liberalism", în *Political Studies*, vol. XLII, 1994, pp. 293–305

Stephen Darwall (ed.), *Equal Freedom*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1995

John Gray, *Postliberalism*, Routledge, Londra, 1991

Stephen Guest, *Ronald Dworkin*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1992

Alisdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981

John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993

Alte scrieri

Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Duckworth, Londra, 1977

Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.,1985

Ronald Dworkin, *Law's Empire*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1986

CAMIL-ALEXANDRU PÂRVU

F

Michel Foucault (1926–1984)

A SUPRAVEGHEA ȘI A PEDEPSI (1975)

Foucault, critic al modernității

În calitate de critic al modernității, Foucault atacă în primul rînd conceptul de rațiune. Pentru el, rațiunea nu se identifică cu emanciparea, cu eliberarea, cu autonomia. Pentru el, rațiunea modernă este opresivă, reductivă și coercitivă. Ea este opresivă deoarece este întotdeauna legată de putere, este reductivă deoarece ordonează totul, respingînd ceea ce nu intră în schemele sale, și este coercitivă în măsura în care identifică discursurile sale și instituțiile sale cu normalitatea, fabricînd identități ce reproduc acest model și marginalizînd tot ceea ce nu se supune schemei normale.

Al doilea atac este purtat de Foucault asupra ideii de progres. Rațiunea nu este nici emancipare, nici înaintare progresivă a omenirii către o lume în care toate diferențele vor fi anulate prin pacea universală, prin reconcilierea tuturor conflictelor, a tuturor diferendelor, prin anularea tuturor nedreptăților și inegalităților grație instaurării depline a domniei legii. Războiul, violența, disidența reprezintă, pentru Foucault, realitatea ce se ascunde în spatele fiecărui discurs reconciliator, în spatele fiecărui program, în măsura în care fiecare asemenea program este împletit cu relațiile de putere.

În același timp, prezența permanentă a relațiilor de putere, deși poate fi interpretată ca afirmarea pesimistă a imposibilității unei științe universale în manieră carteziană, a unei păci universale în manieră kantiană, a sfîrșitului istoriei în manieră hegeliană, este modul foucaultian de a recunoaște prezența pluralității, a pozițiilor ireconciliabile. Aceasta reprezentînd pentru el singura șansă de a menține mereu proaspătă puterea de a rezista în fața unei rațiuni care și-a perfecționat și rafinat tehnicile de dominație, de aducere la normal.

Avînd în vedere grija lui Foucault de a demasca orice imparțialitate și universalitate, este firească respingerea de către acesta a teoriilor totalitare. Prin acestea, filozoful francez înțelege modurile unificatoare, totalizatoare de a face teorie. Acestea nu sînt, pentru Foucault, decît mituri raționaliste de sorginte iluministă, mituri reducționiste, care maschează natura plurală și diferențială a cîmpului politic și social, care duc la suprimarea pluralității, diversității și a individualității în favoarea conformității și omogenității.

În calitate de critic al rațiunii, al progresului și teoriilor totalitare, Foucault este și un critic al istoriei totale, al acelei istorii care „trasează toate fenomenele în jurul unui singur centru — un principiu, un sens, un spirit, o perspectivă asupra lumii, o formă globală" și ai cărei reprezentanți consacrați sînt Hegel și Marx. Acestei istorii Foucault îi opune conceptul de istorie generală care va desfășura un spațiu al dispersării, nu unul al unificării. O asemenea istorie va accentua discontinuitățile, rupturile, momentele în care se schimbă ceea ce Foucault numește, în *Les mots et les choses* (1966) o „episteme", o configurație de cunoaștere.

Foucault a materializat acest proiect de critică a modernității și a Iluminismului de-a lungul a trei cîmpuri teoretice. Primul dintre aceste cîmpuri teoretice este reprezentat de arheologia cunoașterii: *L'Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), *Les mots et les choses* (1966), *L'Archéologie du savoir* (1969). Cel de-al doilea este întruchipat de genealogie: *Surveiller et punir* (*A supraveghea și a pedepsi*)*. În vreme ce problematizarea, termen generic ce rezumă preocupările sale etice centrate asupra tehnicilor formării de sine, marchează cel de-al treilea și ultimul dintre aceste cîmpuri teoretice: *L'Histoire de la sexualité* (1976, 1984). Arheologia cunoașterii este preocupată de identificarea practicilor discursive și nondiscursive care prezidează formarea unui discurs înțeles ca ansamblu de evenimente discursive.

Metoda genealogică

În *A supraveghea și a pedepsi* interesul lui Foucault se mută dinspre modalitățile de constituire a discursului înspre practicile sociale și impactul acestora asupra cunoașterii. Această întrepătrundere dintre practici și discurs, dintre putere și cunoaștere este surprinsă prin intermediul unei noi metode: genealogia. Scopul genealogiei este acela de a arată cum tehnicile discursului științific se formează și se întrepătrund cu practica puterii de a pedepsi. În *A supraveghea și a pedepsi* scopul său este acela de a studia științele umane în contextul practicilor disciplinei supravegherii și constrîngerii care au făcut posibile noi moduri de cunoaștere a ființelor umane.

Înrudirea dintre arheologie și genealogie apare din faptul că ambele conlucrează în vederea demolării credinței în existența unui „adevăr ideal ca lege a discursului" sau a existenței unei „raționalități imanente" a acestuia. Mai în adîncime însă, ambele metode contribuie la conturarea unei viziuni unitare despre modernitate, despre geneza acesteia. Potrivit acestei viziuni, modernitatea a venit în ființă prin intermediul unui multiplu cîmp de excludere a alterității. Această excludere a alterității a îmbrăcat mai multe forme: 1) forma arheologiei alienării, prin care nebunia a ajuns să fie considerată anormală, periculoasă și, apoi, atît de

diferită încît s-a socotit necesară ascunderea acesteia, închiderea în spații special amenajate, 2) forma arheologiei științelor umane prin care omul, ca subiect epistemic, a putut să fie inventat numai atunci cînd cordonul ombilical dintre acesta și univers a fost retezat, atunci cînd insula cunoașterii umane s-a izolat de restul lumii, generînd imposibilitatea analitică a finitudinii prin care omul încearcă în van să cuprindă universul cu mijloace ce afirmă tocmai separarea sa de acesta și 3) genealogia puterii prin care o formă de cunoaștere — științele umane — este analizată în devenirea sa atît ca formă de identitate, cît și ca formă de exercitare a puterii, ca modalitate de formare prin excludere și izolare a identității. *A supraveghea și a pedepsi* descrie genealogia sufletului modern (p. 27).

Această genealogie a sufletului modern se constituie într-o microfizică a puterii (p. 31). Potrivit acesteia, puterea nu este o proprietate, ci o strategie, o tehnologie politică ce urmărește cunoașterea și stăpînirea trupului (pp. 28–29, 31). De aceea, în viziunea lui Foucault, modelul pentru conceperea puterii nu este contractul, care consemnează poziția de egalitate și reciprocitate a indivizilor, și care, printr-o înțelegere explicită, pune capăt luptei dintre ei, ci războiul, conflictul, mereu prezent și niciodată pe deplin rezolvat. Povestea acestei deveniri a puterii, a rafinării tehnicilor de dominație ale acesteia este spusă de Foucault în *A supraveghea și a pedepsi* prin descrierea modalităților de pedepsire utilizate începînd cu perioada clasică, cu acel punct de turnură, de radicală ruptură, în care sîntem prinși încă și noi, modernii.

Tehnologii ale puterii

Prin urmare, Foucault distinge trei tehnologii ale puterii: a) cea clasică, reprezentată de ecuația suveran – însemn – ceremonie – inamic înfrînt; b) cea iluministă, reprezentată de ecuația corp social – semn – reprezentare – recalificarea subiectului; c) cea modernă, reprezentată de ecuația aparat administrativ – urmărire – exercițiu – constrîngere (p. 134). Prima tehnologie este descrisă sub forma supliciului ca mod de pedepsire caracteristic pentru perioada clasică. Aici, puterea care pedepsește este vizibilă, supliciul și suferința, pe care aceasta le presupune și care stigmatizează, însemnează victima, sînt o manifestare a puterii. Supliciul este un spectacol prin care se manifestă puterea și superioritatea ei intrinsecă. Supliciul este „o liturghie a pedepsei". Supliciul este deci triumful unei puteri vizibile, manifeste, asupra unui inamic înfrînt, strivit de forța ce erupe de-a lungul ceremoniei de pedepsire (pp. 38–64).

În secolul al XVIII-lea, o nouă tehnologie a puterii își face apariția în contextul generalizării pedepsei. În noile condiții, pedeapsa trebuie să aibă ca măsură umanitatea. Scopul reformării dreptului în această perioadă nu este acela de a pedepsi mai puțin, apreciază Foucault în

critica sa la adresa Iluminismului, ci de a pedepsi mai bine. Dreptul de a pedepsi nu mai vine din răzbunarea suveranului, ci din nevoia de a apăra societatea. De acum încolo, cea care măsoară pedeapsa și stabilește tehnica adecvată este raționalitatea economică. Pentru a fi utilă, pedeapsa trebuie să aibă ca obiectiv consecințele crimei, de aceea ce este vizat prin pedeapsă este infractorul însuși, nu actul acestuia, infractorul în modul său de viață și gîndire, în trecutul său și în calitatea voinței lui. Locul de aplicare este de acum nu trupul care trebuia să sufere cu atît mai mult cu cît crima era mai gravă, ca în perioada clasică, ci spiritul, care trebuie reeducat, recalificat, scos din sfera anormalului în care de acum începe să fie introdus infractorul (p. 101). Tot acum este reorganizată puterea de a pedepsi, prin formularea unui fel de rețete generale de exercitare a puterii, incluzînd: definirea delictelor, reguli de procedură, definirea rolului magistraților etc. De asemenea, se urmărește crearea impresiei potrivit căreia pedeapsa decurge din crimă. De aceea, pedepsele trebuie să aibă atît un rol educativ, cît și unul retributiv. Aceasta înseamnă că vinovatul plătește societății lezate de două ori: prin munca pe care o desfășoară și prin semnele pe care le produce, în sensul în care introduce în sufletele celorlalți semnul crimă–pedeapsă.

Ultimul moment al acestei deveniri a tehnologiilor puterii îl reprezintă apariția închisorii (pp. 116–117). Aceasta aduce două elemente, pe care le îmbină: munca și izolarea (p. 125). Munca solitară desfășurată în celulă și singurătatea care generează constiința religioasă a prizonierului transformă indivizii, restituind statului supușii pe care acesta i-a pierdut. Acest mod de fabricare a indivizilor este mai apoi instituționalizat în întreg cuprinsul societății, în școli, spitale, armată, dînd naștere instituției carcerale, în cadrul căreia pedeapsa este o tehnică de constrîngere a indivizilor, o procedură de dresare a trupului. În măsura în care, prin disciplină, aceste instituții carcerale fac trupul mai util, îl fac și mai supus. Închisoarea este deci modelul tuturor instituțiilor carcerale, disciplinare, iar tactica fabricării este supravegherea, care urmărește neabaterea de la normă, normalizarea, aducerea la același numitor comun, aducere subtilă, ce disciplinează în măsura în care fabrică identitățile. Modelul de închisoare discutat de Foucault este Panopticul, cel în care puterea care supraveghează este invizibilă și, în același timp, omniprezentă. Acest moment marchează apogeul dispersării puterii, punctul culminant în care puterea devine o privire fără față, în care puterea transformă întregul corp social într-un cîmp de percepere. În aceste condiții, în care închisoarea este model pentru instituțiile carcerale moderne, societatea modernă este nu o societate a spectacolului, ci una a supravegherii.

Socializînd și disciplinînd, aceste instituții nu fac, de fapt, altceva decît să supravegheze și să surprindă orice abatere de la normă (normalitate).

Disciplina este „procedeul tehnic unitar prin care forța corpului este [...] redusă ca forță politică și maximizată ca forță utilă" (p. 223). În aceste condiții, instituțiile în cauză tind să reducă forța de rezistență a indivizilor, înregimentîndu-i în aceleași canoane, norme, ceea ce facilitează supravegherea. Societatea modernă este deci, pentru Foucault, caracterizată de legături disciplinare, nu de legături contractuale.

Se poate deci spune că Foucault este un critic al doctrinei liberale în ceea ce privește concepția despre societate și puterea politică, întrucît pentru el nu legătura contractuală, ci aceea disciplinară este liantul social și întrucît pentru el nu există putere suverană, ci numai o dispersare, o infiltrare microcontextuală a puterii, o inserție a acesteia în întreg cîmpul social. În același timp, el este și un oponent al lui Marx întrucît conflictul, care este esențial pentru înțelegerea politicului, nu apare ca unul între clasele sociale, la granița dintre acestea, ci este un conflict mereu local, informal, un conflict aproape frontal, cotidian, mereu prezent, infiltrat în toate cutele existenței sociale cotidiene.

Una dintre criticile care i s-au adus lui Foucault în ceea ce privește concepția sa despre agenții umani a fost aceea că aceștia fie sînt în întregime pasivi, fiind în întregime fabricați, constituiți, fie sînt activi, dar numai în măsura în care tind să-i domine pe ceilalți, prin „logica" inevitabilă a relațiilor de putere ce structurează orice practici umane și orice discurs. Venind în întîmpinarea acestei critici, Foucault a încercat, înspre sfîrșitul activității sale, o distincție între dominație — înțeleasă ca solidificare a puterii, ca o limitarea a spațiului de rezistență — și putere, înțeleasă ca rezistență. În orice situație în care există relații de dominație, există și posibilitatea rezistenței. În acest context, rezistența devine încercarea de a întemeia un stil de viață, de a lupta pentru impunerea sa, pentru instituirea sa, pentru aducerea sa la suprafață. Rezistența ca luptă pentru aducerea la lumină a unui stil de viață, în sensul unei lucrări de sine, devine, în cele din urmă, puterea de a menține diferența, de a o afirma, de a nu o lăsa să fie înghițită de curentul normalizării, care planează într-o societate carcerală asupra oricărei disidențe, asupra oricărei încercări de evadare.

Genealogie și problematizare

Se pare astfel că paradigma de gîndire a politicului caracteristică lui Foucault este cea care îmbină genealogia și problematizarea. Această îmbinare dintre genealogie și problematizare definește metoda foucaultiană, modul în care filozoful francez înțelege să abordeze problema genezei instituțiilor moderne, în calitatea lor complexă de practici umane. Încă o dată, din perspectiva problematizării care, ca și genealogia, își propune să gîndească raporturile dintre putere și sine, prohibiție și cunoaștere, filozoful francez se delimitează de istoria ideilor, pe care o

vede fie ca analiză a sistemelor de reprezentări, fie ca istorie a mentalităților, ca o analiză a atitudinilor și schemelor de comportament. Pentru el, gîndirea e altceva decît ansamblul reprezentărilor care stau la baza unui comportament. Gîndirea nu este ceea ce rezidă într-o conduită și îi dă sens. Ea este mai degrabă ceea ce permite reculul în raport cu o manieră sau alta de a face sau de a reacționa, ea este actul prin care transformăm o manieră de a face din ceva obiect de gîndire, prin care ne interogăm asupra sensului său, asupra condițiilor și scopurilor sale. Unul dintre exemplele cele mai grăitoare în aceste sens este felul în care Foucault analizează închisoarea ca modalitate de a pedepsi.

În aceste condiții, ceea ce îl interesează este analiza închisorii nu ca instituție, ci ca practică, sesizarea condițiilor care, la un anumit moment, fac această practică acceptabilă. În același timp, el admite o autonomie a practicilor, faptul că acestea nu sînt în întregime comandate de instituții, prescrise de ideologie sau ghidate de circumstanțe, ci au o regularitate, o logică și o strategie proprie. Practicile îi apar ca locul de înlănțuire a ceea ce se spune și a ceea ce se face, a regulilor impuse și a rațiunilor oferite. Concentrarea lui Foucault asupra închisorii ca practică și nu ca instituție este explicată de modul în care el înțelege analiza unei instituții și chiar analiza unui cod moral. Așa cum analiza unei instituții nu este suficientă pentru a înțelege sistemul de gîndire, forma de raționalitate care stă la baza lui, nici analiza unui cod moral nu este suficientă pentru a depista modalitățile de constituire a subiectului moral la un moment dat. În cazul instituției, este vorba de un ansamblu complex de procese care leagă instituția de procesele sociale, economice și politice, iar în cazul codului moral, este vorba de relația sa cu actul moral, act care, în viziunea lui Foucault, se descompune la rîndul său în substanța etică, modul de supunere a subiectului la prescripția regulii morale, tehnicile efective de constituire de sine și scopul moral.

În cazul instituției, primul nivel la care aceasta poate fi analizată este raționalitatea sau scopul acesteia, adică obiectivele pe care își propune să le realizeze și mijloacele de care dispune pentru a realiza aceste obiective. Acesta este programul instituției așa cum a fost el definit în mod explicit. În cazul închisorii, este vorba de concepția lui Bentham despre această instituție. Al doilea nivel este constituit de problema efectelor instituției care nu coincid decît rareori cu scopul ei. De pildă, în cazul închisorii, obiectivul acesteia ca mijloc de îndreptare a indivizilor nu a fost atins, efectul fiind mai degrabă invers, închisoarea reconducînd la comportamente delincvente. Cel de-al treilea nivel este acela al întrebuințării (*l'usage*) efective a instituției. Ceea ce, în cazul închisorii, înseamnă că ea, în loc să creeze efectul îndreptării indivizilor, al educării acestora, a servit mai degrabă ca mecanism de eliminare a lor. Cel de-al patrulea și ultimul nivel de analizare a unei instituții este compus de configurațiile strategice. Ele surprind faptul că, plecîndu-se de la aceste întrebuințări, într-un fel imprevizibile, ale instituției se pot modela noi

scopuri ale ei, noi conduite raţionale, diferite de programul iniţial. În felul acesta, nu numai că ne întrebăm asupra familiarului unei instituţii, dar gîndim instituţia respectivă dincolo de programul său explicit, şi în efectele ei sociale şi de cunoaştere, în legătura ei cu procese sociale şi politice, cu tehnologii morale, ca tehnici de constituire a sinelui ca subiect moral.

Din perspectiva unei asemenea modalităţi de analiză a instituţiilor politice şi a relaţiilor dintre ele şi formarea sinelui moral, gîndirea care conduce aceste analize trebuie să devină critică şi mult mai subtilă. Ea trebuie să reprezinte libertatea în raport cu ceea ce faci, mişcarea prin care te detaşezi de ceea ce faci, mişcarea prin care constitui ceea ce faci ca obiect de gîndire, prin care reflectezi asupra acestui lucru ca asupra unei probleme. Pentru ca un lucru să devină o problemă pentru gîndire, trebuie ca acest lucru să-şi piardă familiaritatea, să apară în jurul său o serie de dificultăţi, ca tot atîtea procese sociale, economice, politice care toate conlucrează, uneori, pentru un timp îndelungat, la apariţia sa. Gîndirea nu este reflectarea mecanică, directă a acestor dificultăţi, ea este mai degrabă un răspuns original la aceste dificultăţi, un răspuns care, tocmai pentru că este original, poate fi multiform, uneori contradictoriu. Astfel, aceluiaşi ansamblu de dificultăţi i se pot da mai multe răspunsuri. Scopul problematizării este, prin urmare, acela de a găsi punctul în care diferitele răspunsuri posibile se înrădăcinează în simultaneitatea lor, solul care poate să le unească şi pe unele, şi pe celelalte în diversitatea lor şi, uneori, în contradicţia lor. De aceea, sarcina istoriei gîndirii este să găsească, la rădăcina acestor soluţii diferite, diversele forme generale de problematizare care le-au făcut posibile.

Relaţiile de putere

Acest mod de a înţelege rolul gîndirii, ca problematizare, ca punere în forma unei întrebări a oricărei deprinderi, obişnuinţe, familiarităţi se înscrie pe fundalul general al ideii foucaultiene de genealogie, ca gîndire care disociază, care dispersează orice unitate a experienţei, a discursului ca adevăr încetăţenit, ca mod dat, indiscutabil, de a gîndi, de a simţi, de a face. În acelaşi timp, acest mod de a înţelege rolul gîndirii se răsfrînge asupra modului în care filozoful francez gîndeşte, concepe politicul, sub acelaşi semn al dispersării, al desubstanţializării acestuia.

De ce nu este discursul foucaultian unul despre putere? Primul şi cel mai important motiv este acela că obiectivul principal care confruntă astăzi gîndirea nu este să descoperim, ci să refuzăm ceea ce sîntem, adică să problematizăm un anumit mod de a ne constitui ca indivizi, ca subiecţi, un mod pe care Foucault îl leagă de ceea ce el numeşte puterea pastorală şi, implicit, de formarea statului modern, dar şi de practicile de formare a individului carceral. Întrucît trebuie, în primul rînd, să ne

imaginăm și să construim ceea ce putem fi, tocmai pentru a scăpa de această „dublă constrîngere" politică ce este individualizarea, trebuie să acceptăm o nouă definiție a politicului. Această nouă definiție presupune:

a) Definirea „puterii" ca relație între „parteneri", adică un ansamblu de acțiuni care se induc una pe cealaltă și care își răspund una celeilalte. Pentru Foucault, puterea nu există în mod global, masiv sau în stare difuză, concentrată sau distribuită, puterea nu există decît în măsura în care este exercitată de unii indivizi asupra altora sau de unele grupuri asupra altora. Puterea nu există decît în act, chiar dacă ea se înscrie într-un cîmp de posibilitate care se sprijină pe structuri permanente.

b) De aceea trebuie să ne punem nu întrebarea „cum se manifestă puterea?", ci „cum se exercită ea?", deoarece puterea trimite la noțiunea de strategie. El gîndește relațiile de putere în raport cu strategiile de înfruntare. Orice relație de putere implică, măcar în mod virtual, o strategie de luptă. Dar relația de putere și strategia de luptă nu se confundă una cu cealaltă, ci ele sînt mai degrabă una pentru cealaltă, un fel de limită permanentă, prin care fiecare poate trece în cealaltă și invers.

Un raport de înfruntare se stinge în clipa în care luptei i se substituie mecanisme stabile prin care unul dintre parteneri poate să conducă (*conduire*), într-un mod constant și suficient de sigur, comportamentul celuilalt, conduita sa (*la conduite*). Strategia de luptă, raportul de înfruntare, constituie o limită pentru relația de putere în măsura în care orice relație de putere presupune o doză de nesupunere, de insubordonare, care, prin definiție, scapă puterii.

În aceste condiții, dominația apare ca interferență a acestor două tipuri fundamentale de fenomene: dominația este, în același timp, o structură globală de putere și o situație strategică mai mult sau mai puțin solidificată pe parcursul unei îndelungate înfruntări istorice între adversari. În consecință, ceea ce face din dominația unui grup, a unei clase sau a unei caste și din rezistențele și revoltele de care aceasta se lovește un fenomen central în istoria societăților este tocmai faptul că ele manifestă sub o formă globală și masivă, la scara întregului corp social, întrepătrunderea relațiilor de putere și a raporturilor strategice și efectele lor de influențare reciprocă.

c) O relație de putere nu este nici o relație de violență, nici una care este manifestarea unui consimțămînt, ci ea se articulează prin intermediul a două elemente, indispensabile pentru definirea acesteia. Primul element presupune ca „celălalt" (cel asupra căruia se exercită puterea) să fie bine recunoscut și menținut pînă la capăt ca subiect al acțiunii. Cel de-al doilea element presupune deschiderea în fața relației de putere a unui întreg cîmp de răspunsuri, reacții, efecte, invenții posibile. Termenul „conduită" i se pare cel mai potrivit lui Michel Foucault pentru a surprinde specificul relațiilor de putere. „Conduita" este deopotrivă actul de a-i conduce, de a-i guverna pe alții, conform unor mecanisme de coerciție mai mult sau mai puțin stricte, dar și maniera cuiva de a se com-

porta într-un cîmp mai mult sau mai puţin deschis de posibilităţi. Din această perspectivă, exerciţiul puterii înseamnă să conduci conduitele (*conduire des conduites*) şi să amenajezi un cîmp de posibilităţi. A guverna, a conduce, nu se referă doar la gestiunea statului şi a structurilor politice, dar şi la modurile de acţiune, şi în acest sens a guverna, a conduce, înseamnă şi a structura posibilul cîmp de acţiune al altora.

d) Puterea nu se exercită prin urmare decît asupra unor „subiecţi liberi" şi numai atîta timp cît aceştia sînt liberi (sclavia nu este, de pildă, o relaţie de putere, decît în măsura în care există posibilitatea eliberării). Prin „subiecţi liberi", Foucault înţelege subiecţii individuali sau colectivi care au în faţa lor un cîmp de posibilitate în cadrul căruia se pot plasa mai multe acţiuni, mai multe reacţii şi diverse moduri de comportament. În aceste condiţii libertatea apare ca o condiţie pentru existenţa puterii. Problema centrală a puterii nu este deci „servitutea, supunerea voluntară" (cum putem dori să devenim sclavi?). În inima relaţiei de putere, „provocînd-o" fără încetare, se află îndărătnicia voinţei şi intranzivitatea libertăţii. De aceea, în cazul relaţiei de putere este mai bine să vorbim de „agonism" şi nu de „antagonism", pentru a desemna un tip de raport care este, în acelaşi timp, de incitare reciprocă şi de luptă, de provocare permanentă. Puterea este indisociabilă de rezistenţă.

Puterea pastorală şi disciplina

În încercarea de a o descompune într-o strategie de înfruntare, de a oferi genealogia statului prin problematizarea sa, Foucault ajunge la concluzia că acesta este o matrice de individualizare şi o nouă formă de putere pastorală. Statul modern este o combinaţie complexă de tehnici de individualizare şi de proceduri de totalizare, şi acest lucru se datorează, în principal, faptului că statul modern înglobează o veche tehnică de putere care s-a născut în instituţiile creştine, puterea pastorală. Se pot afirma următoarele: a) Puterea pastorală este o formă de putere al cărei obiectiv final este să asigure salvarea indivizilor în lumea de dincolo. b) Ea nu este o formă de putere care dă ordine doar, ea este, de asemenea, gata să se sacrifice pentru viaţa şi mîntuirea turmei. Din acest punct de vedere, ea se deosebeşte de puterea suverană care cere un sacrificiu din partea supuşilor săi pentru salvarea tronului. c) Este o formă de putere care se ocupă nu numai de ansamblul comunităţii, dar şi de fiecare individ particular de-a lungul întregii sale vieţi. d) Această formă de putere nu se poate exercita fără să ştie ce se petrece în mintea oamenilor, fără să le exploreze sufletele, fără să-i forţeze să-şi dezvăluie secretele cele mai intime. Ea presupune atît o cunoaştere a conştiinţei individului, cît şi o aptitudine de a dirija. Ea este coextensivă vieţii şi este legată de producerea adevărului, de adevărul individului însuşi.

Puterea pastorală a dispărut în întruchiparea sa instituţională, dar funcţia ei s-a extins şi dezvoltat în afara instituţiei ecleziastice. Către sfîrşitul secolului al XVIII-lea se produce o nouă distribuire şi o nouă organizare a acestui tip de putere individualizantă. „Mîntuirea" începe să fie aplicată unor obiective terestre, cum sînt: sănătatea, bunăstarea, securitatea, protecţia împotriva accidentelor. De asemenea, puterea pastorală este, tot în aceeaşi perioadă, consolidată din punct de vedere administrativ. În secolul al XVIII-lea apare, de pildă, poliţia, şi nu doar pentru a veghea la menţinerea ordinii şi la respectarea legii, dar şi pentru a contribui la aprovizionarea oraşelor, la protejarea igienei şi a sănătăţii. Scăpată din limitele instituţiei religioase, puterea pastorală ajunge să cuprindă şi să se exercite în întreg cuprinsul corpului social. Acestei practici politice generată de puterea pastorală şi care a fost încorporată statului modern i se adaugă o nouă tehnică morală tot în secolul al XVIII-lea. Este vorba de disciplină, cea care, conjugată cu tipul de practică susţinută de puterea pastorală, poate explica raţionalitatea tipului de pedeapsă care ajunge să fie dominant în lumea modernă, închisoarea.

Disciplinele sînt metode care permit controlul minuţios al operaţiilor trupului, care asigură supunerea constantă a forţelor acestuia şi le impune un raport de docilitate. Ele sînt o artă a corpului uman ce nu vizează doar creşterea îndemînării, nici doar creşterea supunerii, ci formarea unui raport care, prin acelaşi mecanism, face trupul cu atît mai supus, cu cît e mai util. Disciplina este acţiunea asupra trupului, o manipulare calculată a elementelor sale, a gesturilor şi comportamentelor sale. Disciplinele conduc la raţionalizarea detaliului. Disciplina reclamă repartizarea indivizilor în spaţiu prin închidere. Fiecare individ trebuie să aibă locul său într-un spaţiu organizat analitic. El trebuie să se supună regulii amplasării funcţionale, în sensul în care izolarea nu numai că uşurează supravegherea şi împiedică comunicarea periculoasă, dar creează şi un spaţiu util. Astfel, ceea ce contează este rangul, locul pe care fiecare element îl ocupă într-o serie şi distanţa care îl separă pe acesta de celelalte elemente. Corpurile sînt astfel distribuite şi circulă într-o reţea de relaţii. Disciplinele organizează „celule", „locuri", „ranguri". Ele fabrică spaţii complexe care sînt, în acelaşi timp, arhitecturale, funcţionale şi ierarhice. Aceste spaţii asigură fixarea şi permit circulaţia. Ele decupează segmente individuale şi stabilesc legături operaţionale. Ele marchează locurile şi indică valorile. Ele garantează supunerea indivizilor, dar, în acelaşi timp, o mai bună economie a timpului şi a gesturilor.

Astfel disciplina, termen cheie în *A supraveghea şi a pedepsi,* îşi dezvăluie multiplele faţete. În viziunea lui Foucault, disciplina este atît arta de supraveghere şi înregimentare ce însoţeşte geneza statului modern, cît şi forma de cunoaştere modernă ce are în vedere descifrarea comportamentului uman. Geneza statului modern este legată astfel de

o triplă realitate: apariția unui nou tip de relații de putere, apariția unei noi forme de identitate, apariția unei noi forme a cunoașterii umane.

Noțiunea care unește într-un întreg toate aceste fațete este cea de disciplină. Prin ea devine vizibilă relația profundă dintre putere și cunoaștere, dintre capacitatea puterii de a genera cunoaștere prin modelarea unor tehnici noi de formare a sinelui, a identității, și capacitatea cunoașterii de a hrăni puterea, de a o justifica și conserva. Finalul pesimist al lucrării lui Foucault, *A supraveghea și a pedepsi*, cel care proclamă caracterul carceral și disciplinar al lumii moderne, în care indivizii sînt prinși în ochiurile invizibile ale relațiilor de putere, pe care le reproduc prin însăși utilitatea ce domină identitățile lor fabricate prin intermediul disciplinei, este însă doar aparent. De aceea gîndirea foucaultiană trebuie înțeleasă prin aducerea într-un cîmp unitar a genealogiei și problematizării. Problematizarea, ultima metodă foucaultiană, este cea prin care se încearcă o ieșire din cîmpul carceral și disciplinar modern, o afirmare a puterii individului de a-și construi identitatea ca subiect moral. Deși omniprezentă, puterea nu există decît acolo unde există libertatea și capacitatea de a rezista. Capacitatea de a rezista este, la urma urmei, așa cum o înțelege Foucault, o atitudine iluministă, puterea de a ne inventa mereu altfel. Iar sursa acestei puteri este aceea de a descompune instituțiile moderne, de a sonda genealogia lor, pe baza problematizării, pentru a descoperi contingența venirii lor în ființă. În calitate de critic al modernității și al Iluminismului, Foucault se află, de fapt, în căutarea unei modernități alternative, a unei definiri alternative a Iluminismului.

Notă

* Citatele din text pentru care nu se indică pagina sînt din Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975. Traducerea lor este făcută de autorul articolului.

Referințe

Ediție princeps
Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975

Ediție românească
Michel Foucault, *A supraveghea și a pedepsi. Nașterea închisorii*, traducere de Bogdan Ghiu, Humanitas, București, 1997

Exegeză
Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York, 1984
John Rajchman, *Michel Foucault: the Freedom of Philosophy*, Columbia University Press, New York, 1985
Peter Burke (ed.), *Critical Essays on Michel Foucault*, Scholer Press, Aldershot, 1992
Lois McNay, *Foucault. A Critical Introduction*, Continuum Publishing Company, New York, 1994

Alte scrieri
Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Paris, 1961
Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966
Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969
Michel Foucault, *L'Histoire de la sexualité*, Paris, [1976] 1984

MIHAELA CZOBOR-LUPP

Milton Friedman (n. 1912)

CAPITALISM ȘI LIBERTATE (1962)

Care sînt funcțiile legitime ale guvernămîntului? Pînă unde este justificată intervenția acestuia în viața socială și care pot fi temeiurile acestei intervenții? Există vreo legătură relevantă între libertatea economică, al cărei model funcțional este piața liberă, și libertatea politică, ori cele două sînt logic și/sau factual independente? Acestea sînt întrebările, pe cît de fundamentale, pe atît de actuale în cîmpul filozofiei politice și al marilor dezbateri care au marcat viața politică și intelectuală a secolului al XX-lea, cărora Milton Friedman încearcă să le formuleze răspunsuri în *Capitalism and Freedom* (*Capitalism și libertate*)*.

Prima ediție a lucrării, apărută la Chicago în 1962, a trecut mai degrabă neobservată. Mediul intelectual al vremii, ca și comunitatea științifică a cercetătorilor din domeniul economiei erau dominate de triumful analizelor keynesiene, al teoriilor statului bunăstării și al ideilor socialiste, exprimate în credința că intervenția guvernamentală este mijlocul cel mai potrivit pentru rezolvarea problemelor sociale și pentru asigurarea creșterii economice. Un astfel de mediu nu putea fi, aproape prin definiție, decît ostil sau indiferent față de soluțiile propuse de Friedman și inspirate din tradiția liberalismului clasic. În schimb, apariția celei de-a doua ediții a cărții, în 1982, a constituit un impresionant succes editorial. Eșecul programelor bazate pe intervenționismul statal și colapsul economic al țărilor din blocul socialist modificaseră semnificativ percepția publică asupra problemelor politice. Dacă, în planul politicii practice, schimbarea de perspectivă a avut ca rezultat victoriile electorale ale Noii Drepte în SUA și în Marea Britanie, în plan teoretic ea a dus la recunoașterea deplină a importanței unor autori precum Friedrich Hayek, Ludwig von Mises sau Milton Friedman, însoțită de o tot mai pronunțată aderență la valorile liberale.

Argumentele dezvoltate în *Capitalism și libertate* sînt menite și ele să promoveze valorile liberalismului. Dar sensul termenului „liberalism" a devenit, în special în SUA, unul neclar. Originea neclarității, notează cu tristețe Friedman, stă într-o pervertire a modului în care cuvîntul

„liberalism" a ajuns să fie folosit în limbajul politic american. „Liberalul secolului al XIX-lea privea extinderea libertății ca pe cea mai eficientă cale pentru promovarea bunăstării şi egalității; liberalul secolului al XX-lea priveşte bunăstarea şi egalitatea fie ca premise, fie ca alternative ale libertății. În numele bunăstării şi al egalității, liberalul secolului al XX-lea a ajuns să favorizeze o reînviere a acelor politici de intervenţie şi de paternalism ale statului împotriva cărora lupta liberalismul clasic" (p. 19). Folosind eticheta de liberalism pentru a-şi caracteriza concepția, Friedman atrage atenția că îi va conferi sensul originar: „acela de doctrină privind omul liber" (p. 20).

Structural, cartea lui Friedman se divide în două părți, diferite prin nivelul de generalitate şi prin miza argumentelor utilizate. Primele două capitole, mai abstracte, vizează problema relației dintre libertatea economică şi libertatea politică, precum şi a principiilor prin a căror aplicare poate fi delimitată sfera legitimă de acțiune a guvernămîntului. Restul lucrării conține aplicații practice ale acestor principii, analizînd efectele acțiunii statului în diverse domenii ale vieții economice şi sociale (controlul monetar, comerțul internațional, politica fiscală, educația, eliminarea discriminării rasiale, problema monopolurilor, distribuirea veniturilor etc.).

Postulatul fundamental de la care porneşte întreaga argumentare construită de Milton Friedman este că libertatea, şi în special libertatea politică, este o valoare în sine, care merită să fie promovată. Libertatea economică, al cărei model instituțional este capitalismul concurențial, ar putea fi justificată argumentativ în măsura în care poate ajuta la promovarea libertății politice. Dar Friedman susține o teză chiar mai radicală: libertatea economică nu este numai un mijloc de promovare a celei politice, ci reprezintă — factual şi conceptual — o condiție necesară a acestei libertăți. Primul capitol din *Capitalism şi libertate* conține două argumente în sprijinul acestei teze: unul normativ şi unul instrumental.[1]

Argumentul normativ se sprijină pe ideea că libertatea, înțeleasă într-un sens abstract şi general, este o valoare, un scop în sine. Iată cum îl formulează autorul american: „libertatea în materie de rînduieli economice este ea însăşi o componentă a libertății, înțeleasă în sens larg, ceea ce face ca libertatea economică să fie un scop în sine" (p. 21). Este destul de evident că acest gen de argument se sprijină pe o premisă nerostită: aceea că există ceva de tipul unei libertăți „ca atare" a individului (o libertate-gen), în relație cu care toate libertățile specifice (libertățile economice, politice, sociale etc.) reprezintă instanțe particulare (libertăți-specii). Dacă libertatea în sens general reprezintă ceva valoros în sine, atunci şi libertățile-specii sînt purtătoare ale aceleiaşi valori.

Deşi, intuitiv, presupunerea unei libertăți-gen ar putea să pară neproblematică, există temeiuri serioase care vin în sprijinul obiecției că ea ascunde o confuzie conceptuală. Ronald Dworkin, în articolul său intitulat „What Rights Do We Have?" (inclus în Dworkin 1994), oferă un

contraexemplu convingător împotriva acestui mod globalizant de a gîndi libertatea individuală.[2] Să presupunem că primăria unui oraș decide să planteze un indicator de sens unic la capătul unuia dintre marile bulevarde. Nu pot pretinde, spune Dworkin, nici un drept politic de a-mi conduce mașina în sens interzis pe acel bulevard, deoarece interesul public oferă o justificare suficientă pentru decizia primăriei. „Dacă, așa cum crede Bentham, fiecare dintre aceste legi îmi diminuează libertatea, ele totuși nu-mi iau nimic din lucrurile la care am dreptul" (Dworkin 1994: 269). Este absurd să spun că libertatea de a circula cum poftesc pe acel bulevard trebuie să-mi fie protejată pentru că este parte a libertății într-un sens general, fiind de aceea o valoare în sine. S-ar putea obiecta că, deși orice reglementare este o încălcare a libertății, avem dreptul de a fi protejați doar față de îngrădirea anumitor libertăți de bază (clasicele libertăți politice de exprimare a opiniilor, de asociere sau de gîndire, sau libertatea economică).

În acest punct se ridică însă o întrebare cu privire la natura diferenței între libertatea de a circula cu mașina în orice sens și libertatea economică sau libertatea de a exprima o opinie. În ce constă „caracterul special" al acestor din urmă libertăți? Nu pun la îndoială posibilitatea ca un răspuns adecvat la această întrebare să existe. Dar simplul fapt că ne aflăm în punctul în care este nevoie de o distincție de natură între diferite tipuri de libertăți indică dificultățile conceptuale ale premisei ascunse din argumentul normativ construit de Milton Friedman. Putem accepta, la limită, că libertatea economică este o specie a libertății într-un sens general. Dar, dacă nu toate libertățile-specii merită să fie promovate, atunci acest lucru nu constituie un temei suficient pentru concluzia că libertatea economică este o valoare în sine, care trebuie, la rîndul său, să fie promovată.

Mai detaliat este al doilea argument, cel instrumental. Asemănător ca structură cu argumentul dezvoltat de Friedrich Hayek, cu care Friedman a fost un timp coleg la University of Chicago, în *Drumul către servitute* (motiv pentru care cele două lucrări au fost adesea asociate de critici), acesta își propune să întemeieze aserțiunea că libertatea economică este o condiție necesară a libertății politice, fără a face apel la noțiuni normative. Libertatea economică nu se mai justifică pentru că este o valoare în sine sau pentru că este parte a unei libertăți abstracte, sau pentru că aranjamentele rezultate în urma funcționării pieței concurențiale sînt în mod inerent drepte, ci doar în măsura în care ea este un mijloc eficient pentru a atinge un scop cu care majoritatea oamenilor ar cădea de acord. Pentru Hayek, libertatea economică este temeiul oricărei libertăți și mijlocul prin care poate fi evitată tirania. Orice abdicare de la libertatea economică (orice încercare de planificare a vieții economice) reprezintă un prim pas înspre tiranie, un prim pas pe drumul către servitute. Planificatorul este cel care decide ce scopuri sînt demne de urmărit și ce scopuri trebuie abandonate. Restrîngerea libertății indivizi-

lor de a-şi fixa singuri scopurile duce la rezultate nefaste: „Cu toate că obiectivul declarat al planificării ar fi acela ca omul să înceteze de a mai fi un simplu mijloc, întrucît ar fi imposibil să se ţină cont de planul plăcerilor sau neplăcerilor individuale, în fapt, individul ar deveni, mai mult ca oricînd, un simplu mijloc, urmînd a fi utilizat de autorităţi în slujba unor abstracţiuni de genul «bunăstării sociale» sau «binelui comunităţii»" (Hayek 1993: 114).

Argumentul lui Friedman nu este atît de pesimist. Un prim pas pe drumul metaforic imaginat de Hayek nu îl antrenează cu necesitate pe al doilea. Libertatea şi constrîngerile pot coexista în grade diferite, dar libertatea economică este o condiţie necesară (deşi nu suficientă) a libertăţii politice. Într-un sistem care nu lasă loc libertăţii economice nu poate exista libertate politică. Un nivel relativ scăzut al libertăţii economice poate garanta o anumită libertate politică. Cele două sînt, *caeteris paribus*, direct proporţionale.

Să urmărim însă modul în care decurge argumentarea. „Libertatea politică înseamnă absenţa constrîngerii exercitate asupra unui om de către semenii săi. Ameninţarea principală la adresa libertăţii o constituie puterea de a constrînge, indiferent dacă această putere se află în mîinile unui monarh, ale unui dictator, ale oligarhiei sau ale unei majorităţi temporare" (p. 29). Prin urmare, două sînt condiţiile care trebuie îndeplinite pentru ca libertatea politică să poată fi prezervată, ambele fiind menţionate ca principii generale în Constituţia Statelor Unite ale Americii. Primul principiu statuează faptul că sfera de acţiune a guvernămîntului trebuie limitată, în timp ce al doilea cere dispersarea puterii guvernamentale. Doar libertatea economică, susţine Friedman, poate asigura îndeplinirea celor două condiţii.

În ceea ce priveşte primul principiu, avantajul major al pieţei este că, atîta vreme cît se menţine libertatea efectivă a schimburilor, ea „împiedică imixtiunea unei persoane în majoritatea activităţilor altei persoane" (p. 28). Fiind reglată de cerere şi ofertă, piaţa dă oamenilor ce vor, şi nu ceea ce un individ sau un grup îşi închipuie că ar fi bine ca ei să dorească. Ea permite o largă diversitate: atunci cînd cumpărăm un produs, nu sîntem nevoiţi să ne supunem „votului" majorităţii (nu sîntem nevoiţi să cumpărăm ceea ce cumpără majoritatea). Dar libertatea economică face mult mai mult decît a garanta existenţa unui sector important al vieţii noastre din care sînt eliminate constrîngerile. Ea asigură mijloacele prin care ne putem exercita libertatea politică. Friedman imaginează un exemplu grăitor pentru nonsensul presupus de sintagma „socialism democratic". O formă esenţială de manifestare a libertăţii politice este posibilitatea de a milita pentru modificarea formei de guvernămînt. Cum s-ar putea produce acest lucru într-un regim în care proprietatea este etatizată, iar controlul statal asupra economiei absolut, dar care ar recunoaşte, declarativ, libertăţile politice? Cum ar putea fi finanţat un ziar care să critice regimul? Ce fabrică ar vinde hîrtie pentru un asemenea

ziar? Este uşor de văzut că, în cele din urmă, într-un astfel de regim ar trebui să existe un minister sau un departament însărcinat cu activităţi subversive sau cu propaganda împotriva sistemului, ceea ce este, din tot ce se ştie despre socialism, contraintuitiv (dacă nu de-a dreptul imposibil).

Al doilea principiu poate deveni operaţional tot prin intermediul pieţei. Puterea economică, în condiţii concurenţiale, este mult mai dispersată decît cea politică. Nici un producător nu poate ajunge să controleze în totalitate piaţa, aşa cum un lider sau un partid poate ajunge să aibă puteri discreţionare. Firma IBM, de exemplu, poate să domine la un moment dat piaţa calculatoarelor personale, dar este imposibil din punct de vedere economic să dobîndească supremaţia şi în domeniul zarzavaturilor, al avioanelor, al articolelor sportive şi pe toate celelalte pieţe. Dacă puterea economică stă în alte mîini decît cea politică, atunci ea poate servi cu uşurinţă drept frînă pentru aceasta din urmă. „Prin sustragerea organizării activităţii economice de sub controlul exercitat de autoritatea politică, piaţa elimină sursa puterii coercitive" (p. 29).

Oricît de bine ar funcţiona piaţa, acest lucru nu elimină însă necesitatea existenţei guvernămîntului. Anarhia, susţine Friedman, nu este posibilă decît într-o lume a indivizilor perfecţi, nu şi în lumea reală. Pe de altă parte, există lucruri dezirabile care nu pot fi asigurate pe căi pur economice şi pentru care este nevoie de decizii politice (nu poate primi fiecare „cantitatea" de apărare naţională pe care o doreşte, de exemplu). Dezavantajul căilor politice este însă că cer o conformare din partea tuturor participanţilor la jocul social. Prin urmare, este de dorit ca ele să fie folosite doar pentru acele probleme a căror rezolvare nu implică un conflict ireductibil de valori ce ar putea să rupă iremediabil coeziunea socială. Temeiurile care pot justifica acţiunea guvernamentală, susţine autorul, sînt doar trei. În primul rînd, guvernămîntul trebuie să fie un creator de reguli şi un arbitru care să vegheze la respectarea lor. Atîta timp cît libertăţile oamenilor pot intra în conflict, este necesară existenţa unui set de reguli stabile şi cunoscute care să specifice procedurile de rezolvare a acestor conflicte. În al doilea rînd, guvernămîntul poate mijloci acţiunea comunităţii în cazurile care implică monopoluri tehnice sau efecte de vecinătate (adică în circumstanţele rezultate din imperfecţiuni ale funcţionării pieţei). În al treilea rînd, există temeiuri paternaliste care pot justifica o anumită clasă de acţiuni guvernamentale (exemplul cel mai frapant fiind cel al iresponsabilităţii nebunilor şi copiilor). Cele trei categorii de temeiuri justifică însă un guvernămînt cu funcţii mai limitate decît este îndeobşte admis. „Un guvern chemat să menţină legea şi ordinea, să definească drepturile de proprietate, să servească drept instrument cu ajutorul căruia să putem modifica drepturile de proprietate şi celelalte reguli ale jocului economic, să tranşeze disputele cu privire la interpretarea regulilor, să impună executarea con-

tractelor, să promoveze concurenţa, să ofere un cadru monetar, să se angajeze în activităţi de contracarare a monopolurilor tehnice şi de depăşire a «efectelor de vecinătate» privite în mare măsură ca suficient de importante spre a justifica intervenţia guvernamentală şi care să completeze caritatea individuală şi familia în protejarea persoanelor neresponsabile — fie nebunii sau copiii — un astfel de guvern ar avea, evident, importante funcţii de îndeplinit. Liberalul consecvent nu este un anarhist" (p. 50).

Una dintre principalele probleme politice contemporane este, după Friedman, aceea că guvernămîntul realizează o clasă mult mai largă de acţiuni decît ar putea fi justificate prin argumente teoretice de tipul celor menţionate. Vom urmări în continuare cîteva dintre analizele făcute de autor unor intervenţii guvernamentale care depăşesc clasa acţiunilor legitime.

O constantă a secolului nostru, în special în societăţile occidentale, a fost credinţa că distribuţia averilor rezultate în urma interacţiunii agenţilor pe o piaţă concurenţială trebuie cumva „corectată". De multe ori, acumularea de avuţie este rezultatul şansei, al unor circumstanţe particulare, al unor talente naturale pentru a căror dobîndire indivizii nu au făcut nici un fel de efort, al unor moşteniri şi în general al unor factori care sînt, conform bine cunoscutei sintagme rawlsiene, „arbitrari din punct de vedere moral". Persoanele care şi-au dobîndit astfel avuţia au datoria morală de a ceda o parte din ea celor lipsiţi de şansă. Chiar indivizii a căror avere a fost acumulată pe baza unor merite personale indiscutabile ar trebui să facă acelaşi lucru, pentru că drept este ca, de pe urma cooperării sociale, să beneficieze toţi participanţii la joc. Corolarul acestei credinţe izvorîte dintr-un „sentiment egalitarist" (p. 181) este tendinţa de a folosi guvernămîntul ca instrument pentru realizarea redistribuirii veniturilor. Evaluarea politicilor generate de această concepţie se poate face din două perspective: una etică (poate fi justificată intervenţia statului în promovarea egalităţii?) şi una economică (ce consecinţe au măsurile luate efectiv?).

Principiul etic ce ar justifica distribuţia veniturilor într-o societate cu piaţă liberă este: „Fiecăruia, în concordanţă cu ceea ce produce el cu mijloacele pe care le posedă" (*ibid.*). Funcţionarea acestui principiu depinde implicit de acţiunea statului, în măsura în care drepturile de proprietate fac obiectul legii. Dar poate statul în mod legitim să acţioneze pentru realizarea unor distribuţii în numele altor principii etice? Se face adesea o distincţie între diferenţele de înzestrări naturale şi cele de avuţie, precum şi între averea moştenită şi cea dobîndită. Dar aceste distincţii sînt greu de susţinut. Există, se întreabă Friedman, vreo justificare etică mai puternică pentru cîştigurile unui individ ce moşteneşte o voce deosebită decît pentru cîştigurile celui ce moşteneşte o avere mare? Pare evident că nu. Se cuvine să observăm însă că acest argument poate

funcţiona doar împotriva unui anumit tip de justificare a redistribuirii veniturilor, ridicînd în acelaşi timp „mingea" la fileu pentru alte justificări. Dacă distincţiile menţionate sînt greu de susţinut, atunci de ce nu am accepta că moştenirea talentelor naturale este la fel de arbitrară ca şi moştenirea unor averi?[3] Să admitem însă că meritul indiscutabil al unor argumente cum ar fi cel discutat de Friedman este acela de a fi contribuit la mutarea dezbaterii înspre un nivel etic fundamental.

Analizînd, pe de altă parte, efectele concrete ale măsurilor guvernamentale redistribuţioniste (între care cele mai importante sînt impozitul progresiv şi impozitarea succesiunilor), Friedman argumentează că ele au fost, de cele mai multe ori, nedorite: au dus la inegalizarea repartiţiei înainte de plata impozitelor, au stimulat apariţia evaziunii fiscale şi a „portiţelor" legale de evitare a plăţii, iar incidenţa lor a dobîndit un caracter capricios şi inegal. La limită, s-ar putea ca cel mai pervers efect să-l constituie faptul că abilitatea de a ocoli impozitarea a devenit esenţială pentru bunăstarea economică. Dar atunci preţul bunăstării este mult prea mare, şi anume răspîndirea inechităţilor.

Un alt argument ingenios, dar chestionabil, în domeniul politicilor practice, este cel privitor la rolul capitalismului concurenţial în reducerea discriminărilor (în special ale celor rasiale). Pe o piaţă liberă există un stimulent economic care separă eficienţa economică de alte caracteristici ale individului. Un om de afaceri care manifestă preferinţe ce nu au legătură cu eficienţa economică (de exemplu, nu angajează negri) este dezavantajat în raport cu alţii care nu manifestă asemenea preferinţe. Un cumpărător cu aceleaşi preferinţe îşi limitează libertatea de opţiune şi, prin urmare, este silit să plătească un preţ mai mare pentru ceea ce cumpără. Persoana care introduce discriminări îşi asumă, aşadar, costuri suplimentare. În acest punct apare în mod „natural" o întrebare la care Friedman nu mai oferă un răspuns convingător: sînt aceste costuri suplimentare suficient de mari pentru a descuraja cu adevărat discriminarea? Argumentul devine însă şi mai problematic atunci cînd încearcă să stabilească inexistenţa unei diferenţe esenţiale între a alege să plăteşti un preţ mai mare pentru a asculta un anumit cîntăreţ şi nu altul şi a alege să plăteşti un preţ mai mare pentru a beneficia de serviciile prestate de către o persoană de o anumită culoare. Ambele preferinţe reprezintă, susţine Friedman, chestiuni de gust: unica diferenţă ar fi aceea că sîntem de acord cu unul dintre gusturi, dar nu şi cu celălalt. A spune doar că unele gusturi sînt mai puţin bune decît altele nu rezolvă cu nimic problema. Există şi alte tipuri de agresiuni în afara celei fizice. Este puţin probabil ca preferinţa mea pentru un cîntăreţ să fie rezultatul unei prejudecăţi jignitoare faţă de celălalt (de obicei cred, pur şi simplu, că primul cîntă mai bine). Dar atunci cînd cineva spune: „Nu cumpăr pîine de la X, pentru că este negru", sensul afirmaţiei sale este arareori acela

că negrii nu fac pîine bună, ci dezvăluie o prejudecată jignitoare la adresa celor a căror piele este de culoare neagră. Pe de altă parte, este într-adevăr de discutat care sînt acele politici şi aranjamente instituţionale care pot împiedica manifestarea unor astfel de preferinţe jignitoare fără a se trece în extrema opusă. Înlocuirea unei agresiuni cu o altă agresiune poate constitui cu greu o soluţie.

Un alt set de aplicaţii practice discutate în *Capitalism şi libertate* se corelează în mod direct problemelor de politică economică. Şi aici, rezolvările propuse de Friedman au dat naştere unor dezbateri politice şi teoretice fertile. George Reismann (1996), spre exemplu, argumentează că politica monetară susţinută de Friedman (şi anume creşterea controlată în fiecare an a masei monetare de pe piaţă cu un procent cuprins între 3 % şi 5 %) este incompatibilă cu capitalismul, din cauza efectelor redistributive indirecte pe care le generează. La rîndul său, impozitul negativ pe venit (propus ca o măsură de „alinare a sărăciei", alternativă la actualul sistem de asigurări sociale) constituie în continuare subiectul unor dezbateri aprinse, găsindu-şi susţinători şi opozanţi atît printre partizanii unui guvernămînt limitat, cît şi printre cei care acceptă atribuţii guvernamentale mai extinse. Pentru a mai da un singur exemplu, critica magistrală întreprinsă de Friedman la adresa analizelor keynesiene a devenit un model a cărui relevanţă a fost în cele din urmă recunoscută chiar şi de economiştii pentru care teoria lui Keynes reprezentase literă de evanghelie.

Într-un articol publicat la aproape zece ani după apariţia primei ediţii din *Capitalism şi libertate*, Milton Friedman scria: „Tirania este starea naturală a omenirii. Lucrul remarcabil în ceea ce priveşte epoca noastră este libertatea de care ne bucurăm, şi nu ameninţările la adresa acestei libertăţi"[4]. Iar dacă ameninţările la adresa libertăţii nu sînt inevitabile, ci reprezintă rezultatul politicilor sociale pe care alegem să le promovăm, atunci a arăta cît de fragilă poate fi libertatea, a identifica primejdiile care o pîndesc şi a căuta căi prin care aceste primejdii pot fi evitate nu vor fi vreodată o întreprindere fără rost, nici măcar atunci cînd ştim că nu există soluţii infailibile şi definitive.

Note

* Citatele din text pentru care nu se indică pagina sînt din Milton Friedman, *Capitalism şi libertate*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1995.

[1] Pentru distincţia între argumentele normative şi cele instrumentale în favoarea pieţei libere, vezi Kymlicka (1990: 95–96).

[2] De fapt, în articolul lui Dworkin, acest exemplu vizează un „spaţiu de joc" mai restrîns (teoria drepturilor), el fiind menit să sublinieze dificultăţile cu care se confruntă doctrina potrivit căreia ar exista un drept fundamental la „libertate ca atare" (*liberty as such*). Deşi argumentul lui Friedman nu este formulat în termeni de drepturi, el presupune aceeaşi idee a unei libertăţi generale şi

abstracte, care merită să fie protejată și promovată, ceea ce justifică aplicabilitatea în acest caz a exemplului discutat.

[3] Acest tip de argument a fost dezvoltat în detaliu de John Rawls în *A Theory of Justice* (1971).

[4] Milton Friedman, „The Market versus the Bureaucrat", în Abraham Kaplan (ed.), *Individuality and the New Society*, University of Washington Press, Washington, 1970, pp. 69–70.

Referințe

Ediție princeps
Milton Friedman, *Capitalism and Freedom*, The University of Chicago Press, Chicago, 1962

Ediție românească
Milton Friedman, *Capitalism și libertate*, traducere de Delia Răzdolescu și George G. Potra, Editura Enciclopedică, București, 1995

Bibliografie
Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Duckworth, Londra, 1994, ed. a 7-a
Friedrich A. Hayek, *Drumul către servitute*, traducere de Eugen B. Marian, Humanitas, București, 1993
John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1971
George Reismann, *Capitalism*, Jameson Books, Ottawa, 1996
Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Clarendon Press, Oxford, 1990

Alte scrieri
Milton Friedman, *Essays in Positive Economics*, University of Chicago Press, Chicago, 1953
Milton Friedman, Rose Friedman, *Free to Choose: A Personal Statement*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego, 1990
Milton Friedman, *Monetarist Economics*, Blackwell, Oxford, 1991
Milton Friedman, *A Program for Monetary Stability*, Fordham University Press, New York, 1992

EMANUEL SOCACIU

G

François Guizot (1787–1874)
FILOZOFIE POLITICĂ (1823)

Un personaj contradictoriu

Între toţi cei pe care istoria i-a nedreptăţit postum, François Pierre-Guillaume Guizot* ocupă fără îndoială un loc aparte. Locurile comune sau diverse prejudecăţi partizane au împiedicat de-a lungul timpului o bună cunoaştere a operei sale, chiar dacă admiraţia şi gloria nu l-au ocolit. Cel mai adesea, Guizot a fost (şi este încă) asociat cu o faimoasă sintagmă, „Enrichissez-vous"[1], care — se spune — ar reflecta esenţa doctrinei sale, oglindă fidelă a mentalităţii tipic burgheze a secolului al XIX-lea. Potrivit acestei lecturi, Guizot ar fi heraldul triumfului economic al clasei mijlocii, care a pus punct lungii dominaţii a aristocraţiei franceze. De partea cealaltă a baricadei, socialiştii au văzut în Guizot expresia unui încrîncenat reacţionarism şi conservatorism politic, ostil progreselor democraţiei moderne şi, mai ales, sufragiului universal.[2] Cei care au citit *Manifestul Partidului Comunist* al lui Marx îşi aduc probabil aminte că Guizot este menţionat la loc de „cinste" chiar la începutul cărţii, ca membru al conspiraţiei reacţionare antisocialiste, alături de papa de la Roma, Metternich şi ţarul Rusiei.[3] În sfîrşit, condamnarea altora a mers pînă la a-l face pe Guizot „responsabil" de declanşarea Revoluţiei din 1848, care a pus capăt în mod abrupt lungii sale cariere politice de peste trei decenii. Un om în al cărui debit să se fi aflat atîtea păcate (alături de alte numeroase virtuţi) nu putea fi însă unul obişnuit; contemporanii săi erau conştienţi de acest lucru, chiar şi atunci cînd îi erau (în cea mai mare parte) ostili.

Guizot s-a născut în 1787, la Nîmes, într-o familie protestantă. Tatăl său avea să cadă pradă ghilotinei în 1794, după care întreaga familie se mută la Geneva, unde tînărul Guizot va primi o solidă educaţie în istorie, filozofie şi limbi clasice. În 1805, pleacă la Paris pentru a urma studii de drept; anul 1807 marchează debutul său publicistic. Cinci ani mai tîrziu, este numit, la doar 25 ani, profesor titular de istorie la Sorbona, unde îl va cunoaşte pe Royer-Collard, cu care va constitui nucleul viitorulului grup al „doctrinarilor francezi"[4]. Cariera sa publică începe în 1814, cu un post în administraţie, unde va deveni curînd o persoană foarte influentă, participînd intens la dezbaterile politice ale epocii. Între 1816 şi 1822 publică o serie de importante scrieri politice care pun cu limpezime în lumină o filozofie politică originală, de sorginte liberală. Influenţa lui

Guizot și a „doctrinarilor" atinge apogeul în 1817–1819, o dată cu discuțiile pe marginea legii presei, a alegerilor și a reformei armatei.

Virarea către dreapta a guvernului Richelieu în 1820 marchează începutul declinului influenței lui Guizot. Revine la catedră, începînd un curs pe tema istoriei guvernării reprezentative; prelegerile sale vor fi interzise și suspendate în 1822 din rațiuni politice. Se dedică integral jurnalismului și istoriei, pentru a reveni în viața publică abia peste șase ani, cînd inaugurează la Collège de France un celebru curs despre istoria civilizației în Franța și Europa. Tocqueville este unul dintre entuziaștii săi discipoli. Intră în Camera Deputaților în 1830. Revoluția din iulie a aceluiași an marchează debutul unei noi etape în viața politică a lui Guizot. Sub domnia lui Ludovic-Filip, va îndeplini, pînă la căderea monarhiei în 1848, diverse funcții ministeriale. Ca ministru al educației, Guizot va fi cel care va realiza marea reformă a sistemului educației naționale din 1833. După 1840, devine o figură marcantă în diplomația europeană, îndeplinind pentru scurt timp misiunea de ambasador al Franței la Londra. Între 1840 și 1848, Guizot a fost, în fapt, adevăratul prim-ministru al Franței; revoluția îl aruncă de la putere în exil, marcînd astfel sfîrșitul carierei sale politice. Ultimele două decenii de viață le consacră meditațiilor religioase și istoriei, stingîndu-se din viață în 1874, la vîrsta de 87 de ani.

Dincolo de malițiozitatea sa, judecata lui Marx exprimă un adevăr aproape uitat astăzi: la mijlocul secolului trecut, puțini erau cei care să nu fi auzit de numele lui Guizot. Înainte de toate, el era cunoscut, apreciat sau contestat ca om politic, ministru în diferite cabinete, în timpul Monarhiei din Iulie. Faima de istoric proeminent al civilizației europene, acumulată mai ales în anii '20 ai veacului trecut, nu era cu nimic mai prejos. Cunoscute erau și celelalte fațete ale personajului: Guizot jurnalistul, fondator și colaborator marcant al cîtorva importante publicații în timpul celei de-a doua Restaurații (*Archives philosophiques, politiques et littéraires, Revue française, Le Globe*); Guizot pedagogul; în sfîrșit, Guizot gînditorul religios, activ în diverse medii protestante și autor (spre apusul vieții) al cîtorva importante cărți pe această temă.

Cel mai puțin cunoscut astăzi este, însă, în mod paradoxal, tocmai Guizot gînditorul *politic*, în pofida numeroaselor sale scrieri politice publicate între 1816 și 1830. Dintre acestea merită subliniate *Du gouvernement représentatif et de l'état actuel de la France* (1816), *Du gouvernement de la France depuis la Restauration et du ministère actuel* (1820), *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France* (1821) și *De la peine de mort en matière politique* (1822). Trebuie adăugate aici și importantele capitole teoretice din *Histoire des origines du gouvernement représentatif* (*Istoria originilor guvernării reprezentative*), prezentate pentru prima dată sub forma unor prelegeri ținute în 1820–1822.[5] Toate acestea la un loc conturează imaginea unei filozofii politice coerente, inspirate din principiile care au stat la baza lui 1789, a unei doctrine aflate, din

punct de vedere ideologic, la mijloc de drum între radicalismul celor care urmăreau continuarea Revoluției pe o linie anarhist-radicală și conservatorismul ultramonarhiștilor care doreau o reîntoarcere la principiile și ierarhiile Vechiului Regim.

O filozofie politică originală

Cheia misterului lipsei de popularitate a lui Guizot ca și a ignorării sale după moarte de către filozofii politici se află probabil în ambițioasa sarcină pe care și-a asumat-o într-un context istoric unic și extrem de delicat. În 1815, Franța era o țară bolnavă care abia începea să învețe alfabetul libertății. Rănile Revoluției nu fuseseră încă închise, iar spectrul derapajului totalitar al Terorii din 1793 continua să fie prezent în imaginarul colectiv. În plus, eșecul militar al lui Napoleon lăsase în urma sa o grea moștenire. Prin întregul său stil politic, împăratul contribuise în fapt la consolidarea vechii tradiții de despotism și centralizare administrativă care fuseseră caracteristice Vechiului Regim; în plus, pe teritoriul francez se aflau pentru prima oară trupe străine de ocupație.

De aceea, în ochii multor spirite lucide, prioritatea zilei era terminarea operei începute de Revoluție, cu alte cuvinte instituționalizarea principiilor lui 1789 pentru a evita repetarea episodului sîngeros din 1793 sau viitoare lovituri de stat similare celei din 18–19 Brumar. Constituția adoptată în 1814 prevedea — e adevărat — o soluție la grava criză politică prin care trecea țara, stabilind cadrul unei monarhii constituționale, cu un rol limitat pentru Camera Deputaților, bazată pe sufragiul cenzitar. Această soluție de compromis era departe însă de a satisface cererile grupurilor radicale, aflate la dreapta sau la stînga eșichierului politic.

Guizot a vrut și a încercat să unească în persoana sa reflecția filozofică și activitatea politică sistematică, apostolatul cultural și diplomația. Obstacolele pe care le-a întîmpinat au fost adesea uriașe. În cele din urmă, proiectul politic la edificarea căruia a lucrat — monarhia constituțională — a eșuat o dată cu căderea lui Ludovic-Filip de Orléans în 1848; adoptarea sufragiului universal după această dată a aruncat mantaua uitării peste tabăra „doctrinarilor francezi". Politicianul Guizot a sfîrșit prin a face uitat filozoful politic; ultimul a început să fie redescoperit abia recent, o dată cu publicarea, în 1985, la editura Gallimard a excelentei sinteze realizate de Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*.

Același Pierre Rosanvallon a editat în 1985 o nouă ediție a cunoscutei *Histoire de la civilisation en Europe* a lui Guizot, care cuprindea un important supliment, publicat în premieră absolută. Este vorba despre un manuscris de filozofie politică, intitulat *Philosophie politique: de la souveraineté* (*Filozofie politică: despre suveranitate*), cuprinzînd 87 de pagini

împărțite în 27 de capitole. Textul, scris între 1821 și 1823, rămăsese în bogata arhivă Guizot de la Val-Rocher (abia în 1975 a fost transferată la Biblioteca Națională din Paris). Deși neterminat și doar parțial publicat în timpul vieții, acest studiu despre suveranitate reprezintă, în realitate, cea mai importantă scriere de teorie politică a lui Guizot. Intenția sa mărturisită era aceea de a concepe un tratat exhaustiv de filozofie politică, în care discuția despre suveranitate urma să ocupe prima parte; în fundal se afla elaborarea unei teorii despre guvernarea reprezentativă, tema care străbate ca un fir roșu întreaga gîndire politică a „doctrinarilor francezi". Diferite motive l-au împiedicat însă pe Guizot să-și ducă proiectul la bun sfîrșit. Chiar și în aceste condiții, textul despre suveranitate oferă o excelentă sinteză a gîndirii lui politice, punînd în evidență cu claritate originalitatea doctrinei sale.

Suveranitatea rațiunii

Întreaga filozofie politică a lui Guizot se întemeiază pe trei concepte fundamentale: 1) *suveranitatea rațiunii* (ca antidot al suveranității poporului și dreptului divin al monarhilor), 2) *capacitate* și 3) *reprezentare* politică. Dintre acestea, numai suveranitatea rațiunii ocupă un loc central în *Filozofie politică*, celelalte două fiind analizate pe larg în *Istoria originilor guvernării reprezentative*. Intenția originară a lui Guizot, atunci cînd începuse redactarea acestui manuscris, a fost aceea de a oferi o refutare categorică a principiilor politice pe care Rousseau își clădise întreaga filozofie politică, așa cum este ea exprimată în *Contractul social*. Ideea nu era nouă în epocă. În *De la souveraineté*, Joseph de Maistre montase un savant atac la adresa lui Rousseau, în dorința expresă de a publica un *anticontract* social care să denunțe caracterul iluzoriu al stării de natură și al oricărei voințe generale bazate pe rațiunea individuală. Despărțirea de Rousseau avea să capete apoi un contur diferit în operele politice ale doamnei de Staël și, mai ales, în celebrul discurs al lui Benjamin Constant, *Despre libertatea modernilor în comparație cu libertatea anticilor*, pronunțat în 1819 la Ateneul regal.

Guizot va face un pas mai departe pe calea despărțirii de etosul secolului Luminilor și, în particular, de Rousseau. În ochii „doctrinarului francez", excesele voluntariste ale filozofiei Luminilor și pretenția de a construi de la zero o societate perfectă fuseseră erori grave. Spre deosebire de Rousseau, Guizot afirmă că ipoteza unui contract social este lipsită de sens; societatea și puterea politică sînt în realitate indisolubile, fiind născute împreună. Guizot va respinge, de asemenea, ideea potrivit căreia voința individuală sau consimțămîntul individual reprezintă un principiu de legitimitate. Pornind de la ipoteza contractului social și de la conceptul voinței individuale, Rousseau respinsese principiul reprezentării politice. În viziunea sa, orice putere bazată pe reprezentare politică

era necesarmente arbitrară; în mod corelativ, omul nu este liber decît atunci cînd ascultă de propria sa voință. Guizot se va opune categoric unei astfel de concepții, afirmînd că omul nu este propriul său stăpîn; dincolo de sfera lui restrînsă, există alte principii superioare în raport cu care voința sa individuală este secundară (pp. 363–370).

Influența pe care epoca Luminilor a avut-o însă asupra operei lui Guizot nu poate fi neglijată. Între altele, raționalismul lui Guizot, în pofida fundamentului său transcendent, și teoria civilizației ca progres au, în mod limpede, rădăcini în filozofia Iluminismului. Conceptul de Rațiune[6] va suferi însă modificări substanțiale în opera lui Guizot, devenind, în cele din urmă, singurul principiu de legimitate pe care se poate întemeia suveranitatea politică. Ceea ce-i lipsise spiritului secolului al XVIII-lea fusese tocmai știința guvernării politice, fapt care explică de altfel cantonarea în limitele unei reflecții filozofice critice — dar sterile în planul acțiunii practice— la adresa principiilor guvernării politice. În viziunea lui Guizot, impregnată de acest etos opozițional, era pînă și opera politică liberală a lui Constant, care urmărea să delimiteze o sferă pentru libertatea individuală, protejată de imixtiunea ilegală a statului și dirijată împotriva acestuia din urmă. Epoca postrevoluționară cerea însă o tranziție de la un liberalism al opoziției la un liberalism de guvernare, de la teorii de opoziție la teorii ale acțiunii politice. „Situația în care ne aflăm", îi scria Guizot lui Barante la 16 decembrie 1823, „ne vrea sub două chipuri: practicieni în Parlament și, ori de cîte ori va fi vorba despre guvernare, și filozofi și regeneratori ai publicului" (Witt 1884: 52). Aceasta a fost sarcina pe care Guizot și-a asumat-o alături de ceilalți „doctrinari".

În respingerea sistemului politic al lui Rousseau, *suveranitatea rațiunii* joacă un rol central la Guizot. Prioritatea acordată conceptului de suveranitate nu trebuie să ne surprindă în contextul Franței postrevoluționare, unde lupta pentru supremație politică între diverse grupuri favorabile sau ostile principiilor Revoluției era departe de a fi tranșată. Reîntoarcerea Bourbonilor pe tronul Franței nu făcuse de altfel decît să accentueze această competiție. Două doctrine rivale își disputau întîietatea; ele atribuiau suveranitatea — și, implicit, autoritatea absolută — fie Divinității, fie poporului. Guizot, împreună cu ceilalți „doctrinari francezi", adoptă o soluție de compromis, propunînd un nou concept, suveranitatea rațiunii, care se opune din principiu oricărei puteri absolute. Legătura între suveranitate (a rațiunii) și libertate este clar formulată de Guizot: „numai cercetînd dacă și în ce fel fiecare sistem respectă sau ignoră adevărata natură a suveranității, putem demasca toate tiraniile, stabilind totodată condițiile și principiile legitimității raționale a guvernării" (p. 339).

În opera lui Guizot, suveranitatea rațiunii apare, pentru prima dată, într-un volum publicat în 1820, *Du gouvernement de la France*, fiind reluată în prelegerile ținute în aceeași perioadă pe tema originilor guvernării reprezentative. „Nu cred", scria Guizot, „nici în dreptul divin, nici în

suveranitatea poporului așa cum sînt înțelese ele aproape întotdeauna. Nu pot să văd în ele decît uzurpări bazate pe forță. Cred în suveranitatea rațiunii, justiției și dreptului. [...] Rațiunea, adevărul, justiția nu sînt în nici un loc complete și infailibile. Nici un om, nici un grup de oameni nu le posedă și nici nu le pot poseda în totalitate."[7]

Altfel spus, la baza suveranității nu se pot afla nici forța, nici voința; adevăratul său fundament este de natură transcendentă: *rațiunea, adevărul, justiția*. Orice încercare de a atribui suveranitatea de drept — și, implicit, autoritatea infailibilă — unei singure persoane sau unui grup este, în ochii lui Guizot, ilegitimă. Ea reprezintă un grav caz de „idolatrie politică", denunțat ca atare în primele trei capitole ale *Filozofiei politice*. Cauzele idolatriei politice trebuie căutate în adîncul naturii umane: este vorba tocmai despre nevoia insațiabilă a omului de idoli în fața cărora să se prosterneze necondiționat. În realitate, pe pămînt nu există suveranitate în adevăratul sens al cuvîntului; singurul suveran adevărat și infailibil este Rațiunea, sau mai exact triada *la raison, la vérité, la justice* (p. 321).

Suveranitatea rațiunii are la Guizot un corolar fundamental. Ea este unică și inalienabilă, neputînd fi încarnată pe deplin în nici o instituție, nici un grup, nici o persoană umană: „nici o putere de pe pămînt nu trebuie să fie unică și inalienabilă, pentru că nimeni nu este și nu poate fi învestit cu suveranitatea de drept" (p. 341). Vechea teorie a dreptului divin al monarhilor și conceptul de suveranitate a poporului comiseseră o eroare fundamentală; ambele acordaseră suveranitatea de drept suveranului *de facto*, deschizînd astfel larg porțile arbitrarului și despotismului politic. Mînați de aceeași nevoie de idoli politici, actorii Revoluției încercaseră să confere poporului suveranitate infailibilă. Rezultatele n-au întîrziat să apară: tirania majorității asupra minorităților, ghilotina ca mijloc de asigurare a ordinii publice. „Atunci cînd proclamă suveranitatea poporului", notează Guizot, „poporul a obosit să mai caute puterea legitimă și să vegheze la apărarea drepturilor libertății. Pentru a se odihni, el intră atunci pe calea tiraniei" (p. 372).

Pornind de aici, Guizot propune în *Filozofie politică* o nouă modalitate de a clasifica regimurile politice (p. 336), care se desparte radical de tipologia aristotelică, precum și de cea propusă cu un secol înainte de Montesquieu. În ochii doctrinarului francez, vechea schemă monarhie–oligarhie–democrație este desuetă tocmai pentru că nu ia în considerare în mod satisfăcător problema fundamentală a suveranității. Pe de-o parte, afirmă Guizot, avem acele regimuri care cred că suveranitatea există pe pămînt și-și organizează întreaga arhitectură instituțională în jurul acestei doctrine. Astfel de guverne nu sînt propice libertății, afirmă Guizot, ele nefiind decît cazuri extreme de idolatrie politică (pp. 336–339). Tirania apare atunci cînd o suveranitate terestră se pretinde a fi unică, inalienabilă și infailibilă, toate atribute ale suveranității Rațiunii (p. 342).

Pe de altă parte, avem acele regimuri care afirmă că nici o instituție creată pe pămînt, nici o persoană sau nici un grup nu pot fi suverani de drept. Puterea legitimă face astfel obiectul unei căutări nesfîrșite, în timp ce reflectarea suveranității Rațiunii pe pămînt devine un proces asimptotic. Legitimitatea unui regim se află în legătură directă cu gradul în care acesta respectă suveranitatea Rațiunii. Altfel spus, libertatea politică și suveranitatea rațiunii sînt indisolubile; nici o putere absolută nu poate fi legitimă, pentru simplul motiv că nu există pe pămînt suveranitate absolută. Libertatea devine posibilă numai atunci cînd singura instanță căreia i se atribuie suveranitatea de drept este Rațiunea și numai în acele condiții în care Rațiunea are drept de întîietate în raport cu toate voințele individuale (p. 370).

Teoria suveranității rațiunii nu servește doar pentru a critica suveranitatea poporului (și, implicit, sufragiul universal); în viziunea lui Guizot, ea implică o nouă doctrină a reprezentării politice, bazată pe conceptul de capacitate politică (aflată la baza sufragiului cenzitar). Ambele teme nu sînt decît schițate în *Filozofie politică*, fiind expuse cu mai multă claritate în *Istoria originilor guvernării reprezentative*. În esență, argumentul lui Guizot este următorul. Nimeni nu poate pretinde a poseda integral Rațiunea; aceasta din urmă este răspîndită în proporții diferite în sînul fiecărei societăți. Există așadar un anumit număr de *ideés justes* repartizate în mod inegal între diferiți indivizi; aceste idei reprezintă fragmente de putere potențială, indicînd totodată existența unor „superiorități naturale". Scopul sistemului reprezentativ devine atunci acela de a scoate la lumină aceste idei și cunoștințe incomplete pentru ca ele să poată contribui la guvernarea societății. „Altfel spus", afirmă Guizot, „este vorba de a descoperi toate elementele de putere legitimă diseminate în societate și de a le organiza în putere de fapt, adică a le concentra, a realiza rațiunea publică, morala publică, și de a le chema la guvernarea societății. Ceea ce se numește reprezentare nu este decît mijlocul de a se ajunge la acest rezultat" (p. 16).

Note

* Citatele din text pentru care nu se indică decît pagina sînt din textul *Filozofiei politice* inclus în volumul François Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe. Suivie de Philosophie politique: de la souveraineté*, Pierre Rosanvalon (ed.), Hachette, Paris, 1985. Traducerea lor este făcută de autorul articolului.

1 Sintagma este desprinsă, în realitate, dintr-un context mai larg, în absența căruia sensul său este deformat. Cuvintele lui Guizot capătă astfel o altă rezonanță (pozitivă): „éclairez-vous, enrichissez-vous, améliorez-vous la condition morale et matérielle de notre France: voilà les vraies innovations" (luminați-vă, îmbogățiți-vă, îmbunătățiți condiția morală și materială a Franței noastre: iată adevăratele inovații) (Guizot 1864: 68).

[2] Guizot a apărat cu înverșunare sufragiul cenzitar al cărui fundament teoretic este teoria capacității politice și a suveranității rațiunii.

[3] Cu titlu de anecdotă, cel care a dat ordinul de expulzare a lui Marx din Franța a fost nimeni altul decît... Guizot.

[4] Pentru o analiză comprehensivă a operei politice a „doctrinarilor francezi", a se vedea monumentala sinteză a istoricului spaniol Luis Diez del Corral (1957).

[5] Cartea are două volume. Capitolele teoretice în care apare schițat cu relativă claritate nucleul filozofiei politice a lui Guizot sînt următoarele: vol. 1, cap. 6, 7; vol. 2, cap. 1, 10, 15, 16, 18.

[6] Este vorba despre Rațiunea transcendentă, nu despre rațiunea omului.

[7] Citatul se găsește în François Guizot, *Du gouvernement actuel de la France depuis la Restauration et du ministère actuel*, Librairie Française de Ladvocat, Paris, 1820, p. 201.

Referințe

Exegeză

Luis Diez del Corral, *El liberalismo doctrinario*, Alianza Editorial, Madrid, 1957

Douglas Johnson, *Guizot. Aspects of French History 1787–1874*, Routledge & Kegan Paul, London, 1963

Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Calmann-Lévy, Paris, 1986

C.-H. Pouthas, *Guizot pendant la Restauration*, Plon, Paris, 1923

Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Gallimard, Paris, 1985

Alte scrieri

François Guizot, *Du gouvernement représentatif et de l'état actuel de la France*, Paris, Maradan, 1816

François Guizot, *De la démocratie en France*, Victor Masson, Paris, 1849

François Guizot, *Histoire parlementaire de la France*, Paris, 1864

François Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe. Suivie de Philosophie politique: de la souveraineté*, Pierre Rosanvalon (ed.), Hachette, Paris, 1985

AURELIAN CRĂIUȚU

H

Han Fei zi (cca 280–230 î.H.)
EXPUNERE DOCTRINARĂ

Han Fei zi (Maestrul Fei din Han) este cel mai ilustru reprezentant al Școlii legiste (*Fa jia*), denumită astfel datorită conceptului-cheie pe care îl utilizează: *fa – legea*. Exponenții acestei Școli (în realitate *jia* înseamnă *familie*, termen care ilustrează mult mai bine caracterul organic al curentelor filozofice din Antichitatea chineză, dar care nu este totuși utilizat în exegeza occidentală cu sensul său primar) teoretizează o formă de stat birocratic și polițienesc care are un singur obiectiv: menținerea autorității absolute. Tradiția păstrează numele unui filozof, Shen Dao din statul Qi, și a unui reformator din statul Wei, Li Ke (sau Li Kui?) care ar putea fi adevărații părinți ai legismului, dar de la care nu se păstrează nici un text. Abia din secolul al IV-lea ne parvin opere autentice ale unor teoreticieni care, tipic pentru acest curent de gîndire, sînt și înalți funcționari implicați în acțiunea politică: Shen Buhai (?–335 î.H.) și Shang Yang (?–338 î.H.).

Han Fei zi, el însuși contemporan cu Li Si (cunoscut mai mult ca reformator legist decît ca filozof) și ultimul mare reprezentant al Școlii, este adeseori identificat cu legismul, atît datorită importanței operei sale teoretice, cît și pentru rolul politic pe care l-a avut în constituirea primului imperiu din istoria Chinei. Opera sa, cunoscută în tradiția chineză sub simpla denumire de *Han Fei zi*, cuprindea probabil 55 de texte distincte, diferite prin stilul de redactare și prin subiectele abordate. Este posibil ca unele dintre scrierile acestea să fie reconstituiri tardive, deși critica nu a reușit încă să facă distincțiile necesare. Zece dintre texte sînt frecvent citate, ele constituind un corpus denumit cel mai adesea în traducerile occidentale *Opere complete*, dar pe care am ales să-l prezint aici sub denumirea *Expunere doctrinară*, care este, de altfel, titlul unuia dintre cele mai importante dintre textele Maestrului Fei.

În secolul al V-lea î.H., după trei secole de lupte între cele aproape cincizeci de principate apărute ca urmare a decăderii dinastiei Zhou (sec. XI–VIII î.H.), șapte regate reușiseră să se impună și își disputau supremația asupra cîmpiei chineze. Războiul dintre ele (care a dat acestei epoci denumirea de „Regatele combatante"; sec. V–III î.H.) este acompaniat de triumful unei noi științe a guvernării, care se debarasează de ritualism, pentru a experimenta alte formule administrative și politice.

O perioadă de războaie interminabile, în care alianțele și rivalitățile se pot modifica în doar cîteva zile, o epocă de incertitudine și bulversare a raporturilor de putere care face ca viitorul să devină extrem de imprevizibil, acesta este contextul în care acțiunea politică începe să-și caute repere teoretice noi, repere pe care le oferă „cele o sută de școli filozofice". Așadar, într-o lume în care ritul și formalismul devin riscante pentru cei care încă mai doresc să le practice, se deschide calea succesului pentru inteligență, pentru teoria capabilă să ofere ceea ce căutau suveranii epocii: rețeta puterii.

Care este, deci, cel mai înțelept și mai eficient mod de a guverna? Aceasta devine principala preocupare a școlilor filozofice constituite la sfîrșitul secolului al VI-lea și în secolul al V-lea î.H. Daoismul și confucianismul oferă soluțiile cele mai apreciate. Daoiștii, prin enigmaticul Lao zi, formulează o teorie a bunei guvernări bazate pe raporturile naturale din univers: fiecare ființă se supune propriului creator — sursă a existenței sale; principele care imită comportamentul lui Dao (originea tuturor lucrurilor) își atrage obediența supușilor, față de care joacă rolul creatorului. Confucianiștii preferă să definească raporturile dintre principe și supușii săi în planul relațiilor interumane, definite în termeni morali și a căror sumă poartă numele de *ren*. Pentru Kong Fu zi, suveranul perfect este cel care știe cel mai bine să respecte *ren* și astfel să garanteze armonia socială, înțeleasă ca un ritual universal, în cadrul căruia fiecare participant își respectă rolul. Unul dintre urmașii lui Confucius, Xun zi (Xun Kuang 313–238? î.H.), a adus conceptul de *li* (ritual) în centrul discursului său, oferindu-i însă o semnificație pragmatică. Astfel, *li* primește sensul de *convenție, regulă de comportament*, rezultat al capacității unice a oamenilor de a discerne (*yi*), de a face distincții echitabile și de a repartiza roluri sociale. Xun zi indică așadar *regula*, esență a *ordinii*, ca pe o condiție a constituirii societății umane, interpretare care are un caracter pragmatic mai evident decît *ritul* la Kong Fu zi și explică rolul care i-a fost atribuit acestui filozof (care, dincolo de inovațiile sale teoretice, a rămas totuși confucianist) în evoluția legismului. Tradiția istoriografică chineză (Sima Qian înainte de alții) amintește frecvent numele lui Xun Kuang alături de cel al lui Shang Yang, care i-ar fi fost prieten, sau cel al lui Han Fei, al cărui magistru se spune că ar fi fost. Desigur, cronologia nu este întotdeauna suficient de exactă pentru a stabili veridicitatea acestor istorii. Este cert totuși faptul că Han Fei a cunoscut opera lui Xun zi. Putem să ne întrebăm dacă nu aici se află sursa preferinței Maestrului Fei pentru formula birocratică (tipic confucianistă) de administrare a puterii, în locul celei propuse de părintele legismului, Shang Yang.

În opera lui Han Fei zi, ca și în scrierile celorlalți legiști, nu confucianismul se dovedește a fi însă principala sursă de inspirație. În ciuda pragmatismului și a ideii de eficiență pe care par s-o împărtășească, între legiști și confucianiști există o deosebire ideologică fundamentală:

în timp ce discipolii lui Kong Fu zi rezolvă problema guvernării ca pe o componentă a relațiilor interumane și o descriu în termeni etici, legiștii propun eliberarea puterii de morală. Este o diferență care rezultă din însăși perspectiva pe care legiștii o au despre esența puterii. Confucius descria relația principe–supuși în termeni aproape contractuali, viziune care le-a permis urmașilor săi, Meng zi (sec. IV î.H.) și Dong Zhong shu (sec. II î.H.) să formuleze ideea revoltei legitime. Legiștii nu acceptă revolta, pentru că, din punctul lor de vedere, nu există contractul — puterea nu este definită în sfera relațiilor interumane, nu este interpretată ca un fapt social. Legiștii se inspiră însă din teoria daoistă despre putere, iar interpretarea pe care i-o dau este poate unul dintre cele mai uluitoare exemple de perversiune intelectuală pe care istoria ideilor le poate oferi. Han Fei zi este, de altfel, cel care a atins perfecțiunea în convertirea principiilor lui Lao zi în redutabile tehnici de manipulare și control ale populației. Experimentul său a mers atît de departe încît unele texte sînt redactate în versuri care respectă măsura din *Dao de jing*, dar care nu descriu altceva decît metodele polițienești cele mai represive.

Legiștii acceptă interpretarea dată de daoiști puterii, ca *raport natural*. Dacă fiecare ființă se supune propriului creator, atunci înseamnă că autoritatea acestuia este nelimitată, pentru că este autoritatea celui care oferă viața sau decide moartea. Mai mult, concepute ca raporturi naturale, raporturile de putere sînt considerate ireductibile, iar caracterul lor este absolut și inevitabil. Pe de o parte, fiind naturală, puterea nu poate fi morală, se dezinteresează de morală și este complet eliberată de ea. Pe de altă parte, singura putere reală fiind cea naturală, înseamnă că singura putere reală, singura care poate să existe, este puterea absolută. Legiștii avansează deci o nouă întrebare-cheie: care este mecanismul cel mai eficient prin care poate fi obținută și păstrată puterea absolută?

Primele răspunsuri le-a oferit Shang Yang: acest mecanism poate fi un stat în care totul aparține regelui, iar veniturile provin din agricultură și război, în care discursurile nu se bazează pe experiențe istorice, ci pe legi, în care există o singură persoană capabilă să organizeze forța. Puterea pe care o descrie Shang Yang este una inspirată de gîndirea militară, războiul fiind soluția optimă pentru problemele statului: procură resurse și ține populația ocupată, îi dirijează energiile într-o singură direcție și nu-i permite să devină prea numeroasă. Han Fei scrie însă într-o epocă în care o nouă idee apăruse — regii (și mai ales regele statului Qin, care îi fusese elev) doreau să constituie Imperiul — iar soluțiile primilor legiști, deși rămîn acceptabile, nu mai sînt suficiente. Han Fei trebuia să găsească instrumente ale puterii absolute într-un stat pentru care nu mai existau provocări externe permanente și pentru beneficiul unor suverani care nu mai aveau la îndemînă războiul, ca metodă de rezolvare a tuturor problemelor politice.

Două sînt metodele pe care Han Fei le-a recomandat, așadar, nobilului său discipol: manipularea și supravegherea. Cert este însă că o

putere absolută trebuie să se asigure că metodele sale sînt desăvîrşite. În ceea ce priveşte supravegherea, premisele existau deja. Inspirat de un celebru tratat de strategie militară, scris la sfîrşitul secolului al VI-lea î.H., Shang Yang experimentase deja în politică spionajul dublu. Maestrul Fei a descris în toate detaliile (adăugînd, de asemenea, elemente noi) un sistem de supraveghere cunoscut sub denumirea de „trinomul legist": spionaj, delaţiune şi responsabilitate colectivă. Nu există nici un fel de ezitare în a explica detaliile cele mai sumbre ale modului în care acest sistem trebuie să funcţioneze. Două capitole, intitulate „Cele şapte tehnici" şi „Cele şase secrete", ne explică metodele anchetei poliţieneşti, ale spionajului, ale „confruntării martorilor" şi ale manipulării mărturiilor, ale şantajului şi chiar cele mai recomandabile metode de tortură. Spionajul are două funcţii: oferă informaţii despre posibilii concurenţi ai regelui, dar, pe de altă parte, îi oferă acestuia mijloace de manipulare. Han Fei recomandă, de exemplu, utilizarea tinerilor servitori sau chiar a copiilor pentru a afla secrete mărunte ale unor persoane, detalii nesemnificative, dar care pot servi pentru a crea impresia omniscienţei. Iar regele trebuie să se arate omniscient, pentru că el este cel care stabileşte legea în funcţie de care este judecat comportamentul fiecăruia.

Acolo unde spionii regelui nu pot pătrunde, delaţiunea trebuie să fie încurajată prin toate mijloacele, iar pentru cei care nu pot fi convinşi s-o practice a fost inventată responsabilitatea colectivă. Cum ar putea risca un om onorabil să atragă suferinţa celor din jur pentru o vină care nu le aparţine? Aşadar, supraveghere şi profilaxie, în acelaşi timp. Asociate omniscienţei care este rezervată regelui, aceste instrumente realizează unul dintre idealurile politicii legiste — transparenţa. Desigur, o transparenţă unilaterală: supuşii sînt cei care nu pot avea secrete, în timp ce suveranul rămîne opac, păstrează o aură de mister care, la nevoie, poate primi chiar şi un caracter mistic. Este misterul în care trebuie învăluit, de altfel, actul demiurgic (să ne amintim că aceasta este viziunea pe care legiştii au preluat-o de la daoişti).

Acest sistem de supraveghere perfectă este cea mai bună premisă pentru cea de-a doua metodă recomandată de Han Fei — manipularea. „Un principe nu are nevoie decît de două instrumente pentru a-şi controla supuşii: pedepsele şi recompensele. Primul înseamnă moartea, cel de-al doilea onoruri şi bogăţii. Poporul se teme de pedeapsă şi găseşte avantaje în generozitatea suveranului; este de ajuns ca principele să le folosescă judicios pentru ca, temîndu-se de severitatea sa, oamenii să prefere bunăstarea pe care le-o oferă" („Cele două instrumente" — vezi *Les dangers du discours*, p. 25). Încă o dată, suveranul se manifestă ca demiurg, sursă a vieţii şi a morţii pentru supuşii săi.

În acest sistem, recompensele şi pedepsele canalizează eforturile oamenilor către agricultură, care încă de la Shang Yang fusese proclamată cea mai bună ocupaţie pentru popor: aduce beneficii statului şi face, în

plus, ca populația să fie stabilă și ușor de controlat. Pentru epoca lui Han Fei zi, soluția unui popor de agricultori complet ignoranți, gata să se sacrifice pentru un rege-demiurg era prea simplistă și risca să devină ineficientă. Desigur, el nu renunță la vechile metode: *monopolizarea resurselor* („Un principe cu un destin înalt nu lasă să se acumuleze surplusuri de forță în statul său și nici rezerve de grîne la particulari. El trebuie să le deturneze pe cele dintîi în serviciul său și să le confiște pe celelalte în profitul său" — Shang Yang, *Le livre du prince Shang*, traducere Jean Lévi, Flammarion, 1981, p. 83), care împiedică apariția unor forțe capabile să organizeze forța; *represiunea* („Un principe nu este principe decît pentru că dispune de putere represivă") și *legea*, a cărei cruzime trebuie să o facă să acționeze de la sine, provocînd o teamă care să anuleze orice idee de împotrivire. Han Fei a adăugat la toate acestea omniscienţa, al patrulea instrument al manipulării, mai subtil, mai adecvat unei societăți mai puțin fruste decît cea a lui Shang Yang. Sînt idei și principii al căror cinism poate să șocheze, dar care, în epocă, erau considerate realiste, raționale, eficiente. Le regăsim, de altfel, în toate discursurile și, mai ales, în toate reformele politice ale primelor epoci imperiale. Formulele lor sînt cunoscute tuturor, discursul lor se transformă dintr-un sistem teoretic într-o manieră curentă de a concepe statul și raporturile politice. Pentru a rămîne în interiorul lumii chineze, nu putem evita comparația cu fenomenul maoist, care adeseori se servește de formule asemănătoare („Puterea se află la capătul puștii") și care nu întîmplător are ca sursă secretă daoismul.

Utilizarea omniscienței, bazată pe instrumentele de supraveghere descrise mai sus, creează o nouă dificultate: transparența obținută prin delațiune și supraveghere reciprocă presupune verificarea informațiilor de către un personal calificat. În felul acesta, un corp de funcționari ajunge să se interpună între suveran și populație, iar lor le revine obligația de a se ocupa de administrație, în timp ce regele stabilește legile. O obligație care este, în același timp, o sursă de venituri, dar mai ales de informații și de prestigiu, deci o sursă de putere. O nouă întrebare trebuie să primească răspuns: cum pot fi dominați acești oameni, fără ca în același timp să le fie diminuată eficiența administrativă?

Shang Yang văzuse el însuși conturîndu-se acest pericol și ajunsese la concluzia că înalților funcționari trebuia să le fie interzis să-și demonstreze inteligența și talentul în fața poporului. Desigur, era o metodă rudimentară, dar, în definitiv, Shang Yang avea întotdeauna la îndemînă soluția universală care era războiul: sursă de venituri pentru stat și mijloc de a evita o creștere demografică excesivă. În privința rezolvării acestei probleme, Han Fei a găsit idei mai subtile la Shen Dao, de la care a preluat conceptul de *poziție*, și la Shen Buhai, care descrisese el însuși o serie de tehnici ale manipulării. La acestea Han Fei a adăugat teoria sa asupra confiscării discursului politic.

Din poziția sa centrală, care-i permite să se proclame etalon al acțiunilor umane și deci sursă a legii, regele dispune de o putere care îl face omniscient. Fiecare individ posedă o putere care îl face să ocupe un loc în corpul social. Numai în cazul principelui raportul este invers: poziția sa este cea care îi asigură o preeminență nelimitată. Totuși nici chiar poziția regelui nu se datorează unor calități înnăscute sau unei predestinări (opinie pe care legiștii au preluat-o de la Xun zi), ceea ce face ca puterea sa, deși absolută, să poată fi pierdută. Regele trebuie deci să acceadă la poziția centrală și după aceea să se asigure că nu o va pierde. Pentru a o menține, regele trebuie să aplice ceea ce Han Fei denumește „tehnica manipulării" și care se compune din cele patru elemente enumerate deja. Cercul este deja perfect: legea, poziția și tehnicile de manipulare (tehnicile polițienești) formează un mecanism care nu poate ceda în nici una dintre componentele sale, pentru că ar însemna să fie pierdut în totalitate.

Poziția pe care o deține îi permite regelui să primească credit pentru toate acțiunile miniștrilor săi, care nu pot exercita puterea decît ca reprezentanți ai regelui, cel care le stabilește poziția în cadrul statului. Dacă exercitarea puterii presupune utilizarea inteligenței, atunci trebuie cel puțin ca latura critică să fie anulată.

Desigur, trinomul legist se aplică identic și în cazul funcționarilor, dar pentru ei sînt necesare și metode specifice. Prima măsură ce trebuie luată este anularea tradițiilor, care riscă să ofere exemple periculoase. Înlăturarea trecutului din memoria oamenilor are și o altă funcție, aceea de a-i aduce „stăpînului oamenilor" controlul asupra timpului, o dată ce trecutul dispare, iar viitorul încă nu există. Cea de-a doua măsură recomandată este aceea de a ține sub control numărul cărturarilor, pentru că o societate de înțelepți este incontrolabilă. Han Fei este categoric în această privință: toți marginalii, înțelepții, anahoreții, sfinții, eremiții trebuie eliminați. Cu cît mai radicală este decizia în ceea ce-i privește, cu atît mai bine. Agricultura este aducătoare de beneficii, în timp ce tot ceea ce se află în afara sa trebuie împiedicat să ia proporții prea importante. Așadar, orice individ fără utilitate socială trebuie de îndată înlăturat, pentru că originalii sînt persoane care pun în pericol transparența legistă: nu sînt atrași de bogății și onoruri, nu se tem de moarte și au idealuri care îi pot pune pe ceilalți în pericol. Dorința lui Han Fei de a-i oferi elevului său lecția perfectă despre putere l-a condus spre ultima consecință. Textul denumit în mod inspirat și sugestiv „Riscurile discursului" explică metodic care trebuie să fie tratamentul aplicat unui ministru, iar concluzia este, în toate cazurile, una singură: moartea. Un ministru nepriceput trebuie ucis pentru că nu este un bun sfătuitor și își pune regele în pericol, un ministru bun trebuie ucis pentru că inteligența lui se poate dovedi superioară celei a regelui, iar lucrul acesta este, din nou, mult prea periculos pentru a fi tolerat.

Ironia face ca Han Fei să fi suportat consecinţele propriei teorii. Elevul său, principele din statul Qin, învingător în disputa dintre cele şapte regate, a devenit întemeietorul primei dinastii imperiale, sub numele de Shi Huang Di (Primul Împărat) și s-a dovedit un bun discipol. Şi-a asigurat monopolul asupra resurselor prin reforme etatiste, a anulat drepturile ereditare ale aristocraţiei, a încercat să distrugă tradiţiile ordonînd arderea cărţilor, a început (la sugestia ministrului legist Li Si) construcţia Marelui Zid şi a Marelui Canal, — ca substitut pentru război, i-a eliminat pe cei incontrolabili condamnîndu-i la moarte sau la muncă silnică și, desigur, i-a înlăturat, pe rînd, pe cei mai abili dintre miniștrii săi. Han Fei însuși se pare că ar fi murit în temniţă, poate chiar obligat să se sinucidă.

Ideile legiste, mai ales în maniera radicală în care le-a formulat Han Fei zi, constituie una dintre cele mai sumbre și mai fascinante utopii construite vreodată, utopia puterii absolute. Cu atît mai mare este semnificaţia sa, cu cît legismul nu a fost doar un proiect, o teorie, ci a devenit un experiment politic care a avut drept subiect un teritoriu mai vast decît al Europei şi o populaţie probabil la fel de numeroasă precum cea a Imperiului Roman în vremea Antoninilor.

Referințe

Ediţii de referinţă

Han Fei zi, *The Complete Works*, traducere de W.K. Liao, A. Probstain, Londra, 2 vol., 1939–1959

Han Fei zi, *Les dangers du discours*, traducere de Jean Lévi, Alinéa, Aix-en-Provence, 1985

Exegeză

L. Vandermeersch, *La formation du légisme*, EFEO-Maisonneuve, Paris, 1965

B. Lundhal, *Han Fei zi. The Man and the Work*, Stockholm University, Stockholm, 1992

Jean Lévi, *Han Fei-Tse ou le Tao du Prince*, Seuil, Paris, 1985

DANIELA ZAHARIA

Friedrich August von Hayek (1899–1992)
LEGE, LEGISLAȚIE ȘI LIBERTATE (1973–1979)

—

Numele lui Friedrich Hayek este incontestabil legat de cea mai coerentă pledoarie în favoarea liberalismului clasic din secolul al XX-lea. Autor a peste 200 de cărți și articole, Hayek aduce importante contribuții în istoria ideilor, filozofia politică, antropologia juridică și filozofia științei.

Născut la Viena la 8 mai 1899, Friedrich August von Hayek urmează cursurile Universității din capitala austriacă (1918–1921), obținînd titlul de doctor în drept (1921) și doctor în economie (1923). Perioada imediat următoare studiilor la Universitatea din Viena este marcată de influența teoriilor Școlii Austriece de Economie. Deși poziția anti-socialistă a lui Ludwig von Mises nu l-a convins pe Hayek în timp ce urma cursurile Universității vieneze, după terminarea studiilor, Hayek devine discipolul acestuia, fiind recomandat de Friedrich von Wieser. Teoriile lui Mises privind moneda, ciclul economic, inflația și inconsistențele economice ale sistemului socialist vor influența opțiunile și programul intelectual hayekian. Hayek se va dedica analizei și elaborării sistematice a programului de cercetare inițiat de von Mises și va declara despre acesta că este omul căruia îi datorează cel mai mult din punct de vedere intelectual.

În 1927, Hayek este numit director al Österreichisches Institut für Konjekturforschung și își începe cariera academică la Universitatea din Viena. Prelegerile pe care le-a susținut la London School of Economics în 1930–1931 s-au bucurat de o receptare entuziastă, care a contribuit la numirea sa ca profesor de științe economice și statistică la Universitatea din Londra, unde va rămîne între 1931 și 1950. Experiența din insulă îl pune în contact cu gîndirea liberală clasică de la care se va revendica ulterior. Studiile elaborate în anii '40 vor fi publicate în 1952 sub titlul *The Counter-Revolution of Science*, marcînd astfel începutul preocupărilor hayekiene față de denunțarea erorilor raționalismului constructivist.

În anii '50 și '60, marcați de un declin al valorilor liberale și de dominația intelectuală a valorilor statului bunăstării, Hayek va ocupa succesiv catedra de științe sociale și morale la Universitatea din Chicago (1950–1961), catedra de științe sociale de la Universitatea din Freiburg (1962–1968). Climatul intelectual puțin favorabil liberalismului face ca Hayek să pară marginal. Această perioadă este însă importantă pentru Hayek; în 1960 apare *The Constitution of Liberty* și începe să se contureze trilogia *Law, Legislation, and Liberty* (*Lege, legislație și libertate* — prescurtat, în continuare, *LLL*)* care însă va apărea în trei volume succesive, în anii '70.

Destinul lui Hayek, fără a fi unul comod, este marcat de o recunoaștere imediată, pentru ca ulterior, în condițiile fascinației exercitate de socialism și de economia de tip keynesian, ale dominației postbelice a intervenționismului în economie și succesului aparent al unui astfel de demers, Hayek să intre într-un con de umbră.

În 1974, lui Hayek i se decernează premiul Nobel pentru economie, recunoscîndu-se astfel contribuția constantă a acestuia la reafirmarea liberalismului clasic. Semnificația acordării acestui premiu ține nu numai de cariera intelectuală a lui Hayek, ci de succesul mult mai larg al revenirii liberalismului clasic în disputa intelectuală, într-o conjunctură istorică de declin al valorilor liberale în favoarea beneficiilor statului bunăstării.

Lege, legislație și libertate

Trilogia *Lege, legislație și libertate* (1973–1979) reprezintă o rafinare a analizei hayekiene asupra societății, printr-o examinare detaliată și tehnică a modului „spontan" de apariție a regulilor juridice sau morale, la care Hayek se referise anterior.[1]

Intenția declarată a lui Hayek în *Lege, legislație și libertate* este aceea de a marca, într-un mod mai sistematic și mai tehnic, faptul că o societate a oamenilor liberi nu poate exista în absența acceptării unor premise și distincții fundamentale: distincția dintre ordinea socială spontană, care se autogenerează și ordinea de tip planificat sau organizația; atașarea conceptului de dreptate socială de tipul de ordine planificată, în absența căreia dreptății sociale nu i se poate atașa nici un conținut; în fine, faptul că modelul predominant actual al democrației de tip occidental poartă cu sine riscul „transformării graduale a ordinii spontane a societății libere" într-o „coaliție de interese organizate" (*LLL*, vol. 1, p. 2). Printr-o analiză atentă a modului în care pacea, libertatea și dreptatea pot fi cu adevărat salvate în democrațiile actuale, bazate pe un sistem economic mixt, Hayek reafirmă astfel marile teme care i-au marcat pledoaria pentru valorile liberale clasice.

Fiecăreia dintre aceste premise fundamentale Hayek îi va dedica un volum din trilogia sa. Teoria politică și socială hayekiană este centrată asupra conceptului de supremație a legii (*rule of law*), care a reprezentat un liant necesar al existenței sociale pașnice. Hayek se înscrie într-o tradiție a evoluționismului social, înțeles drept raționalism critic.[2] Supremația legii și modul spontan de apariție a regulilor sociale, fie acestea morale sau juridice, reprezintă piatra unghiulară pe care întregul edificiu hayekian se fundamentează. Orice teorie socială trebuie să le accepte drept premise, pentru ca o explicație coerentă și funcțională a fenomenului social să fie posibilă.

Tipuri de reguli, tipuri de ordine socială. Ordinea spontană

Demersul „antiraționalist" al lui Hayek vizează o denunțare a raționalismului de tip cartezian și a încrederii necondiționate într-o rațiune umană care nu cunoaște limite. Acestui tip de raportare, pentru care rațiunea este definită, cel mai adesea, drept deducție logică infailibilă din premise explicite, Hayek îi opune faptul că, în realitate, rațiunea ca și cunoașterea umană sînt limitate.

Hayek pledează pentru un conținut adecvat al „rațiunii", i.e. „rațiunea care își recunoaște propriile limite" (Hayek 1988: 8). Aceasta înseamnă deopotrivă postularea existenței și asumarea ignoranței „iremediabile și necesare" a oricărui participant la „Marea Societate"[3], cu privire la circumstanțele particulare care determină acțiunile celorlalți (*LLL*, vol. 1, p. 12). Recunoașterea ignoranței ca „început al înțelepciunii umane are o profundă semnificație pentru modul în care înțelegem societatea" (Hayek 1960: 22). Astfel că, o raționalitate de tip cartezian, care operează cu premisa cunoașterii complete a faptelor, deși tentantă — admite Hayek — nu are acoperire. Raționalismul constructivist cartezian este responsabil pentru falsa premisă a posibilității construirii ordinii sociale și, implicit, a posibilității planificării sociale.

Poziția antiraționalistă a lui Hayek se întemeiază, așadar, pe respingerea mai multor erori ale raționalismului. Cea mai importantă dintre acestea este premisa că întreaga cunoaștere este factuală și explicită. Pentru Hayek, este necesar să admitem existența unei cunoașteri dispersate în societate, o cunoaștere de tip tacit, care nu poate fi întotdeauna prinsă în reguli explicite. Regulile sociale nu sînt soluții raționale individuale ale jocului coordonării sociale, ci mai degrabă reguli în parte inconștiente. Individul poate utiliza aceste reguli sociale chiar într-un mod creativ, însă nu le poate întotdeauna explicita.

Reconstrucția conjecturală a formării acestor reguli este redată de Hayek astfel: din interacțiuni umane întîmplătoare, în diverse sfere sociale, apar în mod neintenționat anumite modele. Nevoia de reguli face ca aceste modele să constituie un ghid pentru acțiuni viitoare similare. Printr-un tip de „selecție naturală" a regulilor, dintre modelele de conduită vor prevala acelea care se dovedesc cele mai funcționale pentru o comunitate dată, la un anumit moment în timp. Pentru Hayek, raționalitatea nu joacă nici un rol în acest proces: atît apariția regulilor ca un produs neintenționat al acțiunilor, cît și selecția anumitor reguli sînt inconștiente.

„Ordine" este conceptul central al primului volum din trilogie care dă seama de distincții ulterioare importante pentru articularea teoriei sociale și politice a lui Hayek. Ordinea spontană, care reprezintă „rezultatul acțiunilor umane, dar nu al proiectării umane" (Hayek 1964: 37),

este caracterizată de reguli de conduită (*rules of conduct*) împărtăşite de către indivizi. Prin contrast, organizația este rezultatul unei acțiuni concertate și presupune relații de tip ierarhic, caracterizate de comandă sau ordin. Importanța acestei dihotomii hayekiene rezidă în faptul că teoria socială trebuie să se ocupe numai de explicația ordinii sociale spontane.

Deşi reprezintă fundamentul liberalismului lui Hayek, conceptul de ordine spontană nu se bucură totuşi de o analiză extinsă. Hayek se limitează la a afirma imposibilitatea de a i se ataşa un conținut valoric şi la enunțarea premiselor pe care ordinea spontană se fundamentează: teza mîinii invizibile şi primatul cunoaşterii tacite. El notează că modelul ordinii spontane s-a dezvoltat ca tehnică teoretică economică, aplicată ulterior, „încet şi gradual", altor tipuri de ordine decît celei a pieței. Ordinea pieței apare astfel drept „singura ordine comprehensivă care se extinde asupra întregului domeniu al societății umane" (*LLL*, vol. 1, p. 115).

Ordinea spontană constituie rezultatul dublu mediat al respectării constante a anumitor reguli de conduită individuală, precum şi al adaptării acestora la circumstanțele particulare şi impredictibile în care indivizii se pot găsi. Demersul lui Hayek priveşte exclusiv acest tip de ordine, care este generat de societatea liberală a pieței libere.

Evoluționismul social hayekian se reflectă şi în distincții de ordinul doi, cum ar fi cea între lege (*the law*) şi legislație. Pentru Hayek, legea — la fel ca şi limbajul sau morala — este rezultatul unui proces de creştere cumulativă, al unei evoluții care presupune existența unei cunoaşteri ce nu este necesară în cazul legislației. Prin faptul că reprezintă articularea unor reguli instituite prin repetiție, precum şi prin faptul că „a trecut testul timpului", legea este deopotrivă dreaptă şi eficientă (*LLL*, vol. 1, p. 175). Rațiunea pentru care legea apare astfel articulată este legată de prezervarea grupului. Regulile constituie în acest sens „un instrument ce ne ajută să facem față ignoranței noastre constituționale" (*LLL*, vol. 2, p. 8) care, neconştientizată, ar putea conduce la lipsa armoniei între membrii grupului şi chiar la distrugerea oricărei ordini interne. Respectarea unor reguli cu durată constantă în timp, reprezintă mijlocul prin care este prezervată ordinea socială, şi deci continuitatea grupului ca atare. Printr-un test al timpului, sînt acceptate şi instituționalizate regulile cele mai bune, care au generat rezultatele dezirabile, ce devin prin trecerea vremii ceea ce astăzi numim „lege". Prin contrast, legislația este inferioară prin chiar faptul de a reprezenta „dreptul creat" (*made law*), căruia îi lipsesc cunoaşterea şi dreptatea inerente legii ca proces evolutiv.

Pentru Hayek, legea sau regulile morale nu sînt şi nu pot fi create în mod deliberat. Ele sînt rezultatul respectării consecvente a unor reguli de conduită, care, prin repetare şi printr-un proces de testări succesive şi eliminarea erorilor (*trial and error*), capătă caracter de normă, recunoscută social sau instituțional. Astfel, un proces evolutiv impersonal, inde-

pendent de orice încercare umană de proiectare și de selectare a regulilor adecvate, garantează prevalența celor mai efective instituții sociale (*LLL*, vol. 3, p. 154).

Hayek atașează legii nu numai beneficiile prezervării grupului și ordinii sociale, dar și eficiența. În acest sens, trebuie citit avertismentul hayekian împotriva modificării nejustificate a legii prin inflația legislativă. Deplasarea dinspre ordinea emergentă a legii ca proces evolutiv către dreptul creat poate genera o restrîngere a libertății, fiind deci o mutare ineficientă.[4]

Legea astfel concepută, alături de toate celelalte ordini emergente sau spontane, are caracteristici care o recomandă prin comparație cu legislația.

Ordinea spontană în genere, ca și ordinea juridică spontană, este compatibilă numai cu Marea Societate, care face posibilă o maximizare a șanselor fiecărui actor social, fără a urmări rezultate particulare. Acest lucru este garantat de existența regulilor abstracte de conduită individuală, care permit fiecărui individ din schema socială să prevadă conduita celorlalți. Poziția unui anumit individ în această schemă generată de ordinea spontană este rezultatul mediat al respectării regulilor de conduită și al interacțiunii cu alți indivizi care respectă aceleași reguli, pe de o parte, și al determinațiilor generale și abstracte ale ordinii sociale, pe de altă parte (*LLL*, vol. 2, p. 33).

Importanța ordinii spontane este accentuată de Hayek prin avansarea premisei că maximizarea libertății nu este posibilă decît în cadrul Marii Societăți, a cărei existență se sprijină pe prezervarea unor tipuri de ordine a căror structurare este independentă de rațiunea umană. Caracteristicile ordinii spontane fac cu putință maximizarea libertății și a șanselor tuturor actorilor sociali. Hayek descrie ordinea spontană ca pe o ordine abstractă și complexă. Complexitatea face necesar apelul la forțe spontane care să o realizeze și reglementeze. În cazul ordinii sociale spontane, aceste forțe nu sînt altceva decît regulile abstracte care guvernează conduita indivizilor. Deși generată de acțiuni umane coordonate, ordinea spontană nu este însă rezultatul proiectării umane deliberate. Această situație aparent paradoxală a determinat schimbarea de paradigmă în științele sociale, prin „zguduirea convingerii adînc înrădăcinate a oamenilor că oriunde există ordine, trebuie să existe și o persoană care a creat ordinea respectivă" (Hayek 1964: 137).

Poziția lui Hayek a fost descrisă drept „agnosticism evoluționist" care pledează pentru un tip de explicație bazat pe evoluție socială și, totodată, avertizează despre lipsa de temei a reformei și construcției instituționale deliberate. Hayek afirmă explicit că supraviețuirea în timp a unor tradiții sau norme nu conferă în sine legitimitate unor judecăți de valoare cu privire la acestea. Evoluționismul lui Hayek nu cade în eroarea naturalistă de a considera că rezultatele selecției sînt „bune" sau „drepte".

Ele nu au valoare morală mai mare decît, spune Hayek, „gîndacii [...] care au supravieţuit de-a lungul evoluţiei" (Hayek 1988: 27). Poziţia lui Hayek se răsfrînge, prin acelaşi tip de argument, şi asupra mecanismului de distribuţie socială pus în practică în numele dreptăţii.

Dreptatea socială

Argumentul lui Hayek împotriva dreptăţii sociale este consecvent încercării de a salva valorile liberalismului clasic. Hayek admite că mirajul dreptăţii sociale constituie un factor decisiv, care explică de ce socialismul a devenit o opţiune atractivă pentru mulţi gînditori liberali.

Imposibilitatea existenţei unei concepţii universal acceptate de dreptate socială sau dreptate distributivă face ilegitimă orice schemă socială de distribuţie a beneficiilor cooperării economice sau sociale. În termenii lui Hayek, nu există „principii generale, recunoscute sau care pot fi descoperite, ale dreptăţii distributive" (Hayek 1978: 18). În consecinţă, nu există criterii obiective care să definească sau să testeze „dreptatea socială" (Hayek 1978: 140).

Argumentul împotriva dreptăţii sociale pe care Hayek îl dezvoltă are, prin urmare, două premise fundamentale: inexistenţa unor principii universale care să o guverneze, iar în cazul în care aceste principii ar putea fi descoperite, imposibilitatea unui acord privind modul în care ele ar trebui să fie aplicate într-o societate a cărei productivitate se bazează pe libertatea indivizilor de a se folosi în mod liber de propria cunoaştere şi de abilitate, astfel încît să îşi atingă propriile interese (*LLL*, vol. 2, p. 140).

Poziţia lui Hayek este una de apărare procedurală a liberalismului şi a neutralităţii acestuia cu privire la interesele particulare ale indivizilor. Singura metodă de distribuţie care poate conduce la obţinerea şi prezervarea păcii sociale şi a prosperităţii este, în concepţia lui Hayek, metoda pieţei libere.

În contextul unei pluralităţi a concepţiilor despre valoarea vieţii sau despre bine, pe de o parte, şi al inexistenţei unui consens social privind principiile dreptăţii, pe de altă parte, mecanismul economic al pieţei este singurul care poate impune o distribuţie acceptată. Temeiul acceptării unei asemenea distribuţii este caracterul său natural, neimputabil nici unui subiect uman.

Fiind rezultatul unui proces impersonal, distribuţia pieţei libere se situează deasupra concepţiilor divergente despre dreptatea socială. Nici un agent social, individual sau colectiv, nu poate decide care trebuie să fie partea individuală, atribuită în urma procesului de distribuţie. Prin urmare, nici un individ nu poate respinge rezultatele unei astfel de distribuţii, dacă regulile procedurale ale jocului, pe care mecanismul pieţei se fundamentează, au fost respectate. Mai mult, dacă rezultatele procesului pieţei sînt impersonale şi generate de un complex de consecinţe nein-

tenționate ale acțiunilor individuale, imposibil de anticipat în complexitatea lor, atașarea unor judecăți de valoare sau a unor termeni morali ca „drept" sau „nedrept" nu este legitimă. Dreptatea este numai „un atribut al conduitei umane" și „poate fi invocată în legătură cu rezultatele intenționate ale acțiunilor individuale, dar nu în legătură cu circumstanțele care nu au fost generate în mod deliberat de către oameni" (Hayek 1988: 70). Reclamarea dreptății, consideră Hayek, este o procedură inadecvată pentru un „proces evolutiv natural", evoluția „neputînd fi dreaptă" (Hayek 1988: 74).

Prin urmare, discursul despre dreptate socială sau distributivă este, pentru Hayek, lipsit de legitimitate deoarece implică o autoritate morală pe care piața nu o are și nici nu o poate avea. Hayek conchide, destul de polemic, că premisele și pretențiile dreptății sociale nu numai că „aparțin categoriei erorii, dar și celei a nonsensului", ca și termenul de „piatră morală" (*LLL*, vol. 2, p. 78).

Se impun două precizări cu privire la poziția hayekiană față de dreptatea socială. Prima este legată de critica adusă lui Hayek, cu privire la premisa inexistenței unei alternative viabile la instituțiile pieței și la distribuția pe care acestea o determină. S-ar putea considera că economia planificată și structura sa diferită de distribuție reprezintă o alternativă; astfel atributul de „natural" conferit procesului de distribuție al pieței nu pare a mai fi justificat (Kley 1994: 202). În plus, respingerea hayekiană a oricărei intervenții umane în procesul de distribuție al pieței este discutabilă. Dacă există totuși o implicare umană, fie aceasta minimă, la nivelul instituțional al mecanismului pieței, atunci pare justificată atașarea unor termeni morali (drept/nedrept) la rezultatul distribuțional al pieței. Hayek nu afirmă însă că procesul pieței este natural în sensul că nici un alt *pattern* economic nu poate fi imaginat, ci în sensul inexistenței unei *pattern* alternativ și funcțional totodată. Economia planificată se fundamentează pe o eroare pe care Hayek o denunță, mai precis pe presupoziția cunoașterii *ab initio* a tuturor circumstanțelor particulare în care indivizii se pot afla. În acest sens, spune Hayek, economia de comandă este un artefact slab a cărui justificare distribuțională nu poate fi concepută, de vreme ce o ierarhizare a alternativelor individuale și a diferitelor concepții despre viața bună este utopică și părtinitoare.

O a doua precizare este legată de critica cea mai frecventă adusă argumentului proceduralist al neutralității morale a distribuției pieței. Astfel, acceptînd că rezultatele unei distribuții a pieței nu sînt în responsabilitatea nici unui individ, fiind produsul unui proces impersonal, discuția despre dreptate socială are totuși sens, în cazul în care aceste rezultate se situează sub un nivel considerat acceptabil pentru participanții la jocul economic și social. Faptul însuși de a prezenta piața drept procedură care nu poate fi subsumată problemei dreptății distributive poate fi considerat în sine un principiu al dreptății, care reclamă o schemă de distribuție în conformitate cu valoarea pe piață a activității

sau abilității unui individ. Ca orice alt principiu, acesta ar trebui să fie evaluat pe temeiuri morale (Kley 1994: 204). Trebuie precizat că Hayek avertizează numai despre trecerea ilegitimă de la o concepție negativă despre dreptate, definită prin respectarea regulilor de conduită, la o concepție pozitivă care impune societății o „obligație" de a garanta cote (*shares*) individuale (*LLL*, vol. 2, p. 101). Hayek nu se împotriveşte însă asigurării unei părți minimale individuale din bunurile publice (*public goods*). El analizează pe larg modul în care un aranjament de „securitate socială" poate fi obținut prin mecanisme guvernamentale și politici specifice.

Hayek admite chiar „asigurarea unui anumit venit minim pentru fiecare sau a unui tip de plafon sub care nimeni nu ar trebui să coboare, chiar în situația în care nu este capabil să şi-l asigure singur" (*LLL*, vol. 3, p. 55). Un asemenea nivel minimal trebuie să fie garantat, fiind deopotrivă legitim și compatibil cu Marea Societate. Hayek afirmă că asigurarea unei scheme a venitului minim este „o datorie morală evidentă a tuturor de a-i ajuta, în cadrul comunității organizate, pe cei care nu se pot ajuta singuri" (*LLL*, vol. 2, p. 87). Mai mult, asigurarea acestui minim social reprezintă „o protecție cu totul legitimă împotriva riscului la care toți sîntem expuși" și „o parte necesară a Marii Societăți" (*LLL*, vol. 3, p. 55).

Într-o comunitate largă, unde individul nu mai beneficiază de ajutorul privat al celorlalți, schema minimului social este necesară. Ea va înlocui „datoria recunoscută" a membrilor unui grup mic de a se ajuta sau asista unul pe celălalt, datorie fundamentată pe cunoaşterea pe care membrii grupului o au despre circumstanțele particulare ale fiecăruia (*LLL*, vol. 2, p. 88). O astfel de cunoaştere devine imposibilă în condițiile Marii Societăți.

Totuși, astfel de garanții sau măsuri de securitate socială, acceptate pînă şi de „cei mai consecvenți apărători ai libertății", trebuie restrînse la întreținerea „săracilor îndreptățiți". Ele nu pot fi însă justificate dacă se transformă într-un „instrument de distribuție egalitară" (Hayek 1960: 286).

Pentru Hayek există o distincție clară între situația legitimă de garantare a unui nivel minim de securitate socială, pe de o parte, şi instituirea unei datorii a societății de a determina poziția unui individ în schema socială şi de a-i garanta alocarea unei cote echitabile, pe de altă parte. În vreme ce prima se referă la instituirea unei „plase de siguranță", cea din urmă reprezintă o serioasă amenințare a libertății, fiind aşadar nelegitimă. Altfel spus, Hayek respinge orice mecanism al „distribuției deliberate" al cărei scop depăşeşte asigurarea unui minim social (Kresge, Wenar 1994: 149).

O politică a distribuției deliberate cu ambiții mai mari implică, pentru Hayek, un tratament inegal al indivizilor, de vreme ce urmăreşte beneficii pentru anumiți indivizi, care nu sînt niciodată drepte şi care sînt

incompatibile cu principiul supremației legii (*LLL*, vol. 2, p. 142). Distribuția deliberată ca politică guvernamentală reclamă libertatea autorității de a emite judecăți de valoare care „suspendă procesul spontan al pieței" (*LLL*, vol. 2, p. 87). Deși a făcut posibilă reducerea sărăciei absolute, mecanismul pieței nu poate și nu trebuie să își propună eliminarea sărăciei relative, care „trebuie să existe în afara oricărei societăți complet egalitariste" (*LLL*, vol. 2, p. 139).

Minimul social asigurat prin mijloacele publice poate fi suplimentat prin mecanisme private, cum ar fi, de exemplu, asociațiile voluntare animate de altruism. Prin urmare, opoziția lui Hayek față de distribuția socială, departe de a fi un argument împotriva distribuției *per se*, este justificată prin temerea instituirii unei pante alunecoase care, prin acceptarea „corecțiilor" aduse distribuțiilor generate de procesul spontan al pieței, ar conduce la „distrugerea ordinii spontane a pieței și ar aduce atingeri principiilor de bază ale libertății individuale" (*LLL*, vol. 3, p. 56). Concepției destul de comune care justifică anumite corecții ale distribuției generate de piață, pe temeiul „nedreptății" rezultatelor, Hayek îi opune faptul că intervenția însăși în jocul pieței nu poate fi niciodată „dreaptă" în sensul „respectării unei reguli aplicabile în mod egal tuturor" (*LLL*, vol. 2, p. 142). Panta alunecoasă presupune că, o dată ce o intervenție în acest sens este acceptată, intervențiilor ulterioare reclamate de cereri similare trebuie să li se dea curs, în virtutea principiului tratamentului egal. Aceste cereri vor putea fi satisfăcute în totalitatea lor, consideră Hayek, numai prin alocarea tuturor veniturilor și înlocuirea întregii ordini spontane a pieței cu o organizație care să stabilească, printr-o autoritate centrală, cotele cuvenite fiecărui actor social.

Corectarea unei ordini înseamnă, pentru Hayek, aplicarea uniformă a principiilor pe care aceasta se fundamentează, nicidecum aplicarea parțială și deci părtinitoare față de anumite grupuri și în defavoarea altor grupuri (*LLL*, vol. 2, p. 143).

Motivarea unor politici distribuționale în termenii dreptății sau ai altor valori morale constituie, pentru Hayek, un mod de a ascunde distribuția egalitaristă sub „haina respectabilă a dreptății sociale", fapt ce conduce inevitabil la o „amenințare serioasă la adresa libertății" (Hayek 1960: 114).

Concluzie

Discursul liberal al lui Hayek reprezintă mai mult decît o pledoarie în favoarea beneficiilor mecanismului pieței libere și a limitării precise a intervenției guvernamentale. Argumentul lui Hayek se fundamentează pe o anumită concepție despre natura rațiunii umane, ale cărei limite proprii sînt impuse abilității umane de a construi, în mod conștient și nemediat, procesul economic și ordinea socială. Prin contrast cu unele teorii economice neoclasice, liberalismul lui Hayek nu poate fi criticat, prin

urmare, pentru supraestimarea raționalității actorilor sociali. Acceptarea ignoranței acestora constituie punctul de plecare al liberalismului hayekian. Pe de altă parte, Hayek respinge argumente nonraționaliste care acordă statului un spațiu de intervenție larg. Acceptînd premisa unei raționalități umane limitate, teoria socială trebuie să explice modul în care o astfel de ignoranță poate fi compensată de instituții sociale adecvate, care să permită utilizarea cunoașterii tacite. Pentru Hayek, important în acest sens este mecanismul competițional al pieței libere, care, prin instrumente adecvate, permite acest lucru. Intervenția în mecanismul pieței, care are drept premisă o cunoaștere superioară a intervenientului, este nelegitimă nu numai din cauza imposibilității existenței unei asemenea cunoașteri, dar și datorită consecințelor sale arbitrare, de reducere a coordonării economice și implicit a prosperității. Științele sociale trebuie să renunțe la explicația raționalistă și constructivistă a fenomenelor și, totodată, să accepte rolul și importanța cunoașterii tacite, a evoluției instituțiilor și a ordinii spontane. O astfel de schimbare în paradigma științelor sociale ar conduce, după Hayek, la o mai bună înțelegere a ordinii liberale și la acceptarea acesteia drept singura posibilă pentru explicarea fenomenului social.

Note

* Citatele din text marcate cu *LLL* (volumul și numărul paginii) sînt din Friedrich A. Hayek, *Law, Legislation, and Liberty*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1982. Traducerea lor este făcută de autorul articolului.

[1] Vezi *The Road to Serfdom* (*Drumul către servitute*, 1944), prima carte care atrage atenția, într-o epocă încă fascinată intelectual de socialism, asupra „Marii Utopii" care, prin abandonarea căii liberale a libertății, conduce la servitute. Reacțiile față de această carte au condus la organizarea de către Hayek a Societății Mont Pelerin, al cărei obiectiv era prezervarea valorilor liberalismului clasic. Vezi, de asemenea, *Individualism and the Economic Order* (1948) și *The Constitution of Liberty* (1960).

[2] Hayek preia distincția lui Karl Popper dintre raționalismul naiv (constructivist) și raționalismul critic (evoluționist), pledînd pentru cel din urmă, care nu înseamnă o „abdicare de la rațiune", ci numai conștientizarea naturii conjecturale a acesteia.

[3] „Marea Societate" sau „Societatea Deschisă" a liberalilor clasici este considerată de Hayek drept societatea ideală. Ea este caracterizată de faptul că, într-o astfel de societate, șansele oricărui individ sînt, după toate probabilitățile, cele mai mari. În termenii lui Hayek, Marea Societate este cea în care „am prefera să ne plasăm copiii, dacă am ști că poziția lor ar fi determinată prin loterie" (*LLL*, vol. 2, p. 132). În consecință, evoluția socială către Marea Societate este în beneficiul tuturor, în sensul că „pentru orice persoană aleasă la întîmplare, efectul global al tuturor schimbărilor reclamate de acea ordine duce la creșterea șanselor acesteia de a-și atinge scopurile" (*LLL*, vol. 2, p. 114). În termeni economici, s-ar putea spune că o deplasare către Marea Societate este Pareto-superioară. Eficiența Marii Societăți decurge din tipul de ordine care o caracterizează, o ordine spontană.

[4] „Ineficient" este utilizat aici în sensul de Pareto-eficiență. Este important de notat că Hayek nu respinge mecanismul corectării dreptului evolutiv, care se poate dezvolta într-o direcție nedorită (*undesirable*), prin intermediul legislației deliberate, deși este atent în a nota că aceasta nu reprezintă singura soluție. Vezi *LLL*, vol. 1, p. 88 și urm.

Referințe

Ediții de referință

Friedrich A. Hayek, *Law, Legislation, and Liberty*, Routledge & Kegan Paul, Londra, vol. I, 1973, vol. II, 1976, vol. III, 1979

Friedrich A. Hayek, *Law, Legislation, and Liberty*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1982

Exegeză

S. Kresge, L. Wenar (eds.), *Hayek on Hayek: An Autobiographical Dialogue*, Routledge, Londra, 1994

Chandran Kukhatas, *Hayek and Modern Liberalism*, Clarendon Press, Oxford, 1990

Roland Kley, *Hayek's Social and Political Thought*, Clarendon Press, Oxford, 1994

J.C. Wood, R.N. Woods (eds.), *F.A. Hayek: Critical Assessments*, Routledge, Londra, New York, 1991

Alte scrieri

Friedrich A. Hayek, *The Road to Serfdom*, University of Chicago Press, Chicago, 1944 (ediția românească: *Drumul către servitute*, traducere de Eugen B. Marian, Humanitas, București, 1993)

Friedrich A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1960 (ediția românească: *Constituția libertății*, traducere de Lucian Dîrdală, Institutul European, Iași, 1998)

Friedrich A. Hayek, „Kinds of Order in Society", în *New Individualist Review*, vol. 3, nr. 2, 1964 (ediția românească: în M.R. Solcan și A. P. Iliescu (eds.), *Limitele puterii*, All, București, 1994)

Friedrich A. Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and The History of Ideas*, University of Chicago Press, Chicago, 1978

Friedrich A. Hayek, *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, W.W. Bartley III (ed.), University of Chicago Press, Chicago, 1988

RALUCA PRUNĂ

G.W.F. Hegel (1770–1831)
PRINCIPIILE FILOZOFIEI DREPTULUI (1821)

Atracția pentru filozofia politică hegeliană este explicabilă prin complexitatea, dificultatea, dar mai ales ambivalența lucrării sale, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (*Principiile filozofiei dreptului* — prescurtat, în continuare, *PR*)*. Atît interpretarea sistematică a operei, cît și semnificația sa politică stau sub semnul disputei. Între indexările stalinistă și nazistă și repudierea tendențioasă și neinformată de către Karl Popper, se deschide un cîmp al luptelor pentru dreptul la proprietate simbolică asupra „politicii hegeliene".

Comentatorii contemporani ezită între a caracteriza lucrarea drept o construcție etică a societății și sinelui (Wood 1990), o pledoarie pentru societatea civilă (Ritter 1982) sau o teorie a statului (Hassner 1987). Indiferent de poziția adoptată, majoritatea interpreților remarcă importanța decisivă pentru teoria politică a separării operate de Hegel între societatea civilă și stat și a garantării libertății individuale prin neutralizarea lor reciprocă.

Din perspectivă sistematică, întreprinderea hegeliană urmărește determinarea progresivă, prin universalizare și obiectivare, a conceptului de drept. Procesul califică, totodată, transformarea libertății limitate a individului, „negativă" și „subiectivă", într-o libertate „pozitivă" și „obiectivă", împlinită politic în instituțiile „vieții etice" (*Sittlichkeit*). Dreptul se construiește astfel ca actualizare socială și politică a libertății (Ritter 1982: 125).

Temele principale ale lucrării sînt denaturalizarea ideii de drept și fundamentarea sa în instituții și practici sociale actualizate istoric; resemnificarea dialecticii public–privat prin imersarea sferei formale a moralității kantiene în substanța socială a „vieții etice"; reconstruirea formulei politice moderne prin inventarea relațiilor de echilibru între societatea civilă și stat; acomodarea realității istorice a conflictului politic internațional la desideratele de raționalitate universalistă și civilitate ale *Aufklärung*-ului.

Elaborată la Berlin, la apogeul carierei, *Principiile filozofiei dreptului* aparține ultimelor lucrări majore ale lui Hegel. Ideile sintetizate reflectă opțiuni exprimate în scrieri politice ocazionale și rafinează teme introduse în „Prelegerile de filozofie" socială susținute la Jena în anii 1803–1804 și 1805–1806, editate postum sub titlul *Jenaer Realphilosophie* (Avineri 1972). Lucrarea a fost scrisă sub impactul Revoluției franceze și reprezintă o valorificare filozofică a etosului revoluționar (Ritter 1982). Ca urmare a restricțiilor impuse de cenzura prusacă, formulele hegeliene esențiale sînt în mod deliberat ermetice și ambigue, în vreme ce reverențele la adresa autorității sînt ambivalente și de o ironie mascată. În mod cert, identificarea filozofului cu spiritul reacționar al statului

prusac este exagerată. Ea fie se datorează neînțelegerii sistematice a unora dintre formulările sale (celebra „ceea ce este actual este și rațional") (Westphal 1993: 234), fie constituie o reacție împotriva apropierii sale de cercurile intelectuale conservatoare din Germania secolului al XIX-lea și a începutului de secol XX (Riedel 1975: 31).

Filozofia dreptului începe cu elucidarea raporturilor între drept, voință și libertate (*PR*: §4); cartea este organizată potrivit unei structuri tripartite, sub forma unei fenomenologii a voinței individuale. Voința desemnează modul practic de funcționare a conștiinței, spre deosebire de modul teoretic, cognitiv, iar determinarea dreptului presupune actualizarea libertății voinței. Prima secțiune a cărții este dedicată „Dreptului abstract" și sferei externe a libertății individuale, incluzînd instituțiile proprietății, contractului și justiției. Din punct de vedere istoric, momentul corespunde filozofiei politice a liberalismului clasic. Cea de-a doua secțiune, „Moralitatea", se concentrează asupra momentului subiectiv și reflexiv în exercitarea voinței, întruchipat istoric de „punctul de vedere moral" kantian. Cea de-a treia etapă în determinarea dreptului, „Eticul", le fundamentează pe primele două și introduce instituțiile familiei, societății civile și statului de drept. Prin intermediul acestora, libertatea este actualizată etic sub forma îndatoririlor individului față de comunitate. Îndatoririle etice conferă substanță libertății individuale în sferele civilă și politică. Astfel, dreptul abstract primește o semnificație socială și politică, iar reflexia morală își află un conținut concret în sistemul de norme, obligații și valori comunitare.

În *Principiile filozofiei dreptului,* Hegel critică liberalismul clasic care definește libertatea ca simplă autodeterminare a individului în limitele necesității naturale. Hegel susține, alături de Kant, deducerea fundamentului libertății și autodeterminarea individuală nu din natură, ci din rațiune, potrivit unui principiu universal (*PR*: §23). Prin urmare, principiile dreptului natural și ale statului natural care derivă din acesta sînt complet abandonate. Din același motiv, Hegel respinge și ficțiunea contractului social, constituit prin decizia de asociere a indivizilor autonomi, deși acceptă intuiția care o întemeiază, și anume necesitatea justificării într-o manieră nearbitrară a relațiilor dintre indivizi și stat.

Critica liberalismului clasic nu califică lipsa de liberalitate a autorului. Hegel așază la baza sistemului său politic autonomia persoanei și domnia legii, confirmate prin întărirea rolului proprietății, al contractului juridic și al sistemului de drept. Voința și libertatea individuală sînt însă doar punctele de plecare în justificarea principiilor și instituțiilor politice, ele fiind integrate unei structuri organice de mediere care presupune echiprimordialitatea istorică și sistematică a indivizilor și practicilor sociale în care aceștia se angajează. Raționalitatea eternă a liberalismului clasic este astfel circumscrisă social și istoric. Ceea ce distinge filozofia hegeliană de liberalismul clasic este determinarea și fundamentarea dreptului nu prin postularea libertății ca principiu *a priori* al dreptului, ci prin dez-

voltarea structurilor dreptului ca realitate constitutivă a libertății (Ritter 1982: 2). Numai o astfel de înțelegere pozitivă a libertății asigură substanța și conținutul dreptului. Ea nu este o facultate naturală sau o capacitate spontană a eului, ci o structură de interacțiune a indivizilor, în care autodeterminarea fiecăruia este legată în mod constitutiv de autodeterminarea celorlalți prin recunoaștere mutuală și respect.

În forma sa negativă și imediată, voința arbitrară a individului (*Willkür*) desemnează sfera abstractă a dreptului. „Dreptul este existența pe care libertatea și-o oferă în forma imediată" (*PR*: §40), prin posibilitatea individului de a-și ancora voința într-un obiect și de a-l marca simbolic ca proprietate. Individul își creează astfel sfera libertății externe (*PR*: §41). La nivelul conștiinței, el își satisface nevoia de distincție față de lumea exterioară, devenind o „persoană". Obiectivarea personalității prin proprietate (*PR*: §51) marchează debutul individualismului posesiv modern. Esențiale doctrinei hegeliene a dreptului abstract sînt înstăpînirea omului asupra naturii prin „dialectica negativă" a luării în posesiune și proprietate (*PR*: §58) și respingerea oricărei forme de comunism (Avineri 1972: 88).

În liberalismul clasic, caracterul abstract al dreptului se datorează faptului că acțiunea de apropriere este înfățișată în absența relațiilor interpersonale și a reglementării dreptului la proprietate prin instituții legale și politice (Westphal 1993: 247). Legitimarea dreptului le presupune însă, ceea ce ne aduce în sfera contractului și a medierii prin relația interpersonală de recunoaștere a proprietății și, implicit, a persoanei obiective prin proprietate. Posesiunea se transformă în proprietate, iar persoana în persoană legală.

În circularea proprietății prin contract, voința individuală devine voință comună (*PR*: §75). Natura proprietății se dovedește a fi transsubiectivă; proprietatea nu reprezintă o calitate intrinsecă a individului, în absența recunoașterii celorlalți, ci un atribut social care presupune consensul și ridicarea din sfera mecanică a posesiunii în cea a conștiinței proprietății (Avineri, 1972: 89). Momentul contractului semnifică începutul „luptei pentru recunoaștere" socială și al diferențierii care stă la baza societății moderne de clasă (Ritter 1982: 138). Absența proprietății și lipsa recunoașterii duc la formarea plebei sociale (*Pöbel*) (*PR*: §244), clasă lipsită de drepturi și obligații a societății moderne (Wood 1990: 253).

Recunoașterea celuilalt este cheia de boltă a sistemului de drept hegelian: numai prin recunoaștere mutuală, garantată și reglementată juridic și politic, se poate întemeia o concepție rațională și în același timp substanțială asupra libertății individuale.

Medierea prin contract constituie atît sursa libertății individului, înțeles ca persoană legală, cît și a universalității formale a societății civile, redusă la relațiile de schimb caracteristice economiei de piață. Ca urmare, încălcarea proprietății și a contractului reprezintă nu numai o anulare formală a dreptului, care trebuie pedepsită (*PR*: 83), ci și o ne-

gare a funcţiei de mediere a recunoaşterii (*PR*: §85) şi, implicit, a principiului societăţii civile. Pedepsirea criminalului devine astfel „dreptul său" (*PR*: §100), definit în cadrul sistemului dreptului abstract în care acesta acţionează.

Formularea paradoxală introduce categoria moralităţii şi clasa subiecţilor morali, persoane legale care confirmă principiile dreptului abstract în sfera reflecţiei morale (*PR*: §104). Curţile de justiţie sînt instituţii formale în absenţa judecătorilor. Judecătorii ignoră circumstanţele particulare ale acţiunilor indivizilor şi judecă potrivit unor norme acceptate, care sînt valide în mod universal, normele morale (*PR*: §103). Judecătorul instanţiază astfel momentul subiectiv al voinţei în sistemul legal (*PR*: §105). „Punctul de vedere moral ia astfel forma dreptului voinţei subiective" (*PR*: §107). El poate fi formulat ca drept de a recunoaşte un principiu în măsura în care poate fi însuşit de fiecare individ (*PR*: §107), dreptul de a recunoaşte validitatea a ceea ce este bine (*PR*: §132) sau de a fi responsabil pentru acţiunile sale, a căror finalitate poate fi anticipată (*PR*: §117). Cu alte cuvinte, dreptul nu poate fi drept fără a împlini standarde morale universal valabile.

Încorporarea moralităţii în sistemul de drept este esenţială întreprinderii hegeliene, întrucît permite construcţia statului modern ca garant al autonomiei şi libertăţii individuale. Meritul acestei intuiţii, potrivit lui Hegel, îi aparţine lui Kant. Filozofia kantiană a dreptului însă este viciată de separarea moralităţii de legalitate (*PR*: §141Z). Ca urmare, dreptul este limitat la acţiuni externe prin care acesta îşi pierde caracterul moral intrinsec, iar conduita morală umană este limitată la experienţele vieţii interioare a conştiinţei, eludînd îndatoririle etice faţă de comunitate (Wood 1990: 153–177). În consecinţă, Hegel este obligat să refacă unitatea celor două sfere prin criticarea universalităţii formale a legii morale kantiene. Dreptul trebuie să corespundă standardelor morale universale, iar acestea, la rîndul lor, trebuie să-şi găsească un conţinut concret, furnizat numai de îndatoririle care decurg din „viaţa etică" a comunităţii.

Potrivit lui Kant, caracterul etic al acţiunii individului este asigurat în mod unic de respectul faţă de legea morală, singurul motiv pur raţional al acţiunii, impermeabil la înclinaţiile, circumstanţele şi finalitatea acţiunilor întreprinse. Hegel este de părere că o asemenea distincţie radicală nu poate fi operată, întrucît acţiunea umană este determinată în mod substanţial de finalitatea sa. Distincţia kantiană dintre motivul şi finalitatea acţiunii şi eliminarea celei din urmă dintre motivaţiile acţiunii umane transformă legea morală într-un instrument lipsit de dimensiune practică. Legea morală nu ne poate ghida în situaţii concrete.

Din acest motiv, legea morală kantiană se află şi în imposibilitatea de a determina îndatoriri comunitare specifice, întrucît ele sînt formulate în contextul finalităţilor şi circumstanţelor acţiunilor. Numai că acestea din urmă solicită o justificare normativă ele însele, preliminară aplicării testului formal al legii morale, şi care nu poate fi realizată decît

în contextul practicilor și instituțiilor sociale și politice existente. Reflexia morală este, așadar, insuficientă în formularea normelor și îndatoririlor etice. Dezavuarea furtului, de exemplu, este imposibilă în absența întemeierii dreptului de proprietate. Din acest motiv, Hegel este obligat să introducă sfera obiectivă a vieții etice ca substanță și fundament al moralității. Prin aceasta, „Hegel distruge iluzia că existența și prezervarea libertății decurg din morala subiectivității și reînnoiesc tradiția greacă a comunității etice a polisului prin trecerea de la dreptul abstrast la cel politic" (Ritter 1982: 176).

Moralitatea kantiană reglementează relațiile externe dintre indivizi potrivit legii morale formale, în vreme ce sfera hegeliană a eticului îi integrează în comunitate prin sistemul său de norme și îndatoriri etice. Libertatea subiectivă, interioară este actualizată ca drept al persoanei legale, imersate în lumea instituțiilor dezvoltate în cadrul practicilor sociale comunitare. Adevărata libertate este libertatea etică și poate fi realizată doar în comunitatea etică.

Prima dintre instituțiile discutate de Hegel este familia, o construcție a autonomiei și intimității etice în interiorul societății burgheze, în care spațiul privat, altruist este contrapus celui public, egoist. Spre deosebire de stat, familia personifică „totalitatea etică nemijlocită". Natura relațiilor familiale nu este contractuală (precum la Kant), ci se întemeiază pe iubire și pe raționalizarea instituțională a sexualității (Westphal 1993: 257). Iubirea este forma de recunoaștere mutuală prin care conștiința individului se construiește în interacțiune, prin voința de identificare cu celălalt. Prin educație (*Bildung*), familia inspiră virtuțile și datoriile față de comunitate și stat (Avineri 1972: 140). În cadrul familiei, tipul de relație între sexe, tributar metafizicii esențialiste aristoteliciene, este tradiționalist, deși Hegel ridiculizează patriarhalismul romantic și se arată deschis la experimente în modificarea rolurilor sociale familiale (Wood 1990: 246).

Al doilea moment al vieții etice este societatea civilă (*bürgerliche Gesellschaft*). Ea reprezintă sfera egoismului universal, în care fiecare se folosește de ceilalți pentru atingerea propriilor interese, și a cărei expresie tipică este sistemul economic de satisfacere a nevoilor (*PR*: §188). Societatea civilă încorporează puterea negativă, disolutivă a raționalității, căreia îi este opusă raționalitatea pozitivă și coagulantă a statului. Spre deosebire de gîndirea politică tradițională (Aristotel, Toma d'Aquino, Hobbes, Spinoza, Locke și Kant), care identifică societatea civilă și cea politică (statul), Hegel le separă. Distincția reflectă mutațiile produse de Revoluția franceză și reprezintă certificatul de naștere al noțiunii de societate civilă în conștiința politică modernă.

Societatea civilă constituie spațiul public în care indivizii, ca persoane legale și în calitate de subiecți morali, își urmăresc bunăstarea, intrînd în relații voluntare și exterioare cu alte persoane, pe baza proprietății și a contractului (*PR*: §182). În linii mari, societatea civilă corespunde economiei de piață. Funcția sa economică și socială este de a

organiza instituţiile şi practicile implicate în producţia, distribuirea şi consumul produselor. Funcţia sa juridică este de a recunoaşte şi proteja proprietatea. Funcţia sa politică este de a contrabalansa tentaţiile autoritariste ale statului şi de a reprezenta politic interesele individuale şi de grup (Hassner 1987: 743).

Funcţiilor societăţii civile le corespund trei tipuri de instituţii: aparatul justiţiei (*PR*: §§209–229), autoritatea publică (administraţia) (*PR*: §§230–249) şi corporaţiile. Spre deosebire de alte tipuri de organizare a societăţii, autoritatea publică nu îndeplineşte numai rolul de întărire a ordinii publice şi de protejare a proprietăţii potrivit codificărilor legale ale sistemului de drept, ci şi pe acelea de educaţie publică, de eradicare a sărăciei şi prevenire a formării plebei, de executare a lucrărilor publice şi de conservare a stării de sănătate a populaţiei. Administraţia publică este astfel o parte a organismului social şi conferă substanţă normelor etice ale societăţii civile moderne.

Între instituţiile societăţii civile, corporaţiile deţin o pondere aparte, întrucît asigură coeziunea şi solidaritatea socială într-un moment al vieţii etice caracterizat prin disoluţie şi dezagregare. Corporaţiile diferă de breslele tradiţionale. Ele sînt asociaţii voluntare, în care persoanele se organizează şi se integrează economic potrivit intereselor lor specifice şi care sînt reprezentate în aparatul legislativ. Întrucît corporaţia consolidează sfera etică prin cultivarea virtuţilor, a onoarei profesionale şi probităţii (Hassner 1987: 739), ea contribuie la educarea politică a omului modern (Avineri 1972: 165). Rolul fundamental al corporaţiilor este de a împiedica formarea plebei, a clasei stigmatizate şi excluse a săracilor (*PR*: §§241–248), prin protejarea indivizilor de efectele devastatoare şi sistematice ale economiei societăţii moderne, încadrarea lor în sistemul economic şi garantarea recunoaşterii lor sociale (Wood 1990: 247). Astăzi învechită, doctrina corporaţiilor separă teoria hegeliană de liberalismul clasic, în care formele sociale comunitare, de mediere între individ şi societate, sînt dezavuate (Westphal 1993: 259).

Sistemul social hegelian este compus din clasa agricultorilor („substanţială" şi „imediată") care include aristocraţia funciară, clasa mijlocie („formală" şi „reflexivă") care constituie pilonul burghez al societăţii civile, şi clasa funcţionarilor publici (*Beamtenklasse*), care formează aparatul birocratic al statului. Aceştia din urmă sînt selectaţi în funcţie de merite, educaţie, experienţă în serviciul public şi cultură, iar rolul lor este de a asigura sinteza în stat (*PR*: §§203–205). Prin intermediul corporaţiilor, burghezia şi clasa agricultorilor sînt reprezentate politic în adunarea stărilor — aparatul legislativ al statului. Clasa funcţionarilor este subsumată direct executivului şi îşi exercită influenţa asupra sistemului politic de pe această poziţie. Deşi interesele stărilor informează sistemul de legiferare politică şi creează practicile sociale care vor fi codificate legal (*PR*: §301), funcţia de promulgare este rezervată monarhului (*PR*: §300).

Statul, actualizare a ideii de libertate, reprezintă cel de-al treilea moment al vieții etice. Viața etică este viața statului organic și a instituțiilor sale, care îl extrag pe individ din egoismul primitiv și spontan al societății civile (Hassner 1987: 733). Statul ia naștere în mod istoric; Constituția sa nu are un caracter aprioric, ci rezultă din raționalitatea practicilor sociale comunitare. Statul hegelian nu se aseamănă celui totalitar sau autoritar, iar libertatea pozitivă pe care o garantează nu constituie o formă mascată de dominare, așa cum sugera Isaiah Berlin în eseul său despre libertate. El nu se regăsește în instituțiile prusace incriminate de Haym (Avineri 1972: 177) și nici în utopia comunistă platoniciană (Hassner 1987: 733), ci, în variante imperfecte și iraționale, în diferitele Constituții istorice în care ideea de drept și libertatea nu sînt actualizate pe deplin.

Eroarea cea mai frecventă în interpretarea filozofiei politice hegeliene constă în sanctificarea statului, pe baza faimoasei formule potrivit căreia existența sa ar întruchipa prezența lui Dumnezeu pe pămînt: „Es ist der Gang Gottes in der Welt, dass der Staat ist" (*PR*: §258Z). După Avineri, însă, fragmentul trebuie tradus prin „existența statului exprimă așezarea lucrurilor potrivit căilor divine" și interpretat în raport cu teleologia kantiană dezvoltată în *Critica facultății de judecare*. Expresia ar semnifica astfel desăvîrșirea statului rațional pe deplin actualizat, iar nu natura sa sacră (Avineri 1972: 279).

Statul hegelian este o monarhie constituțională ereditară și simbolică (*PR*: §275), în care libertatea este garantată prin separarea puterilor, iar autoritatea suveranului este sever limitată. Teoria monarhică hegeliană este paradoxală și, în același timp, ironică la adresa regalității (*PR*: §279Z). Deși suveranul reprezintă simbolul esențial al unității și autodeterminării, rolul său politic este trivial (Avineri 1972: 188).

La baza statului se află domnia legii și autoritatea Curților de justiție (PR: §§221–228). Puterea legislativă este alcătuită din adunarea stărilor, care mediază între monarh, guvern și popor (*PR*: §300), iar puterea executivă, compusă din experți, administrează legile prin intermediul clasei funcționarilor (*PR*: §287).

Hegel se opune existenței partidelor, considerate nereprezentative pentru interesele comunitare. O atitudine similară este rezervată alegerilor democratice, dominate de decizii afective și întemeiate pe opinii superficiale și contingente (*PR*: §§281, 303, 173). Din același motiv, deși tolerată, presa beneficiază de o libertate restrînsă (*PR*: §§316–318).

Autoritatea internă a statului este certificată de suveranitatea sa internațională. Prin simpla sa existență, statul sau coaliția de state își „creează inamici". În consecință, războiul limitat, purtat de profesioniști, reprezintă o practică necesară recunoașterii internaționale prin care statul, urmînd modelul individului, se legitimează.

Hegel repudiază doctrina păcii și armoniei eterne, inspirată de filozofia dreptului natural, din cauza dihotomiilor problematice între războaiele drepte și nedrepte pe care această viziune le generează (Avineri

1972: 194). Opiniile hegeliene despre război sînt dezvoltate pe baza observațiilor empirice și a practicii istorice și nu derivă dintr-un sistem normativ de drept internațional. În absența statului universal, un asemenea sistem rămîne un desiderat, întrucît tratatelor internaționale le lipsește puterea obiectivă de legare pe care o posedă dreptul abstract și sistemul juridic pe care îl inspiră.

Dintr-o anumită perspectivă, războiul joacă un rol social pozitiv (*PR*: §324A). Conflictul internațional împiedică expansiunea irațională a societății civile și a sistemului său economic (întruchipate de colonialism) și previne osificarea structurilor societale (*PR*: §278). În același timp, războiul asigură solidaritatea comunității prin sacrificiile personale ale membrilor săi. Războiul transcende valorile materiale și egoismul societății civile și întărește valorile etice (Hassner 1987: 753). În perspectivă istorică, semnificația conflictului și a instabilității pe care o generează este de a reaminti relativitatea valorilor materiale ale societății civile și a intereselor individuale.

Istoria receptării filozofiei politice hegeliene se desfășoară în jurul unor astfel de afirmații crude sau ambivalente. Dacă, în 1831, Marheineke compara dispariția filozofului cu înălțarea cristică, iar discipolii săi imediați (Gans, von Henning, Michelet) epigonizau deliberat, reacțiile de contestare nu au încetat să apară. În 1839, conservatorii Schubarth și Leo îl acuză pe Hegel de antimonarhism, antiprotestantism și cosmopolitanism, în vreme ce, în 1857, național-liberalul Haym îl transformă în simbolul reacțiunii prusace. Spre sfîrșitul secolului al XIX-lea, Hegel este asociat definitiv naționalismului și autoritarismului statului, în special prin interpretarea conservatoare din 1870, datorată lui Rosenkranz. La începutul secolului al XX-lea, imaginea este întărită prin contribuția neohegelienilor Köhler și Lasson. În mod ironic, în ciuda unor încercări eșuate de recuperare, naziștii (prin Alfred Rosenberg și Carl Schmitt) au fost primii care au recunoscut și denunțat raționalismul, universalismul, toleranța etnică și rasială hegeliene.

Semnificația legatului hegelian este complicată de disputele teologice, estetice, morale și politice din deceniile 3 și 4 ale secolului trecut, care îi opuneau pe „bătrînii" hegelieni (Schaller, Rosenkranz sau Erdmann) „tinerilor" critici și inovatori (Feuerbach, Ruge, Marx, Bauer, Stirner, Kierkegaard). Această primă ruptură a hegelienilor este urmată de faimoasele separări politice, în urma cărora rezultă dreapta conservatoare (Erdmann, Hinrichs), propunînd o filozofie hegeliană a statului; stînga revoluționară, liberală sau radicală (Ruge, Feuerbach, Marx), promovînd o filozofie critică a societății; și centrul național-liberal și reformist (Bauer, Rosenkranz, Michelet), care încerca să îmbine cele două orientări (Riedel 1975: 24). Secolul al XIX-lea este dominat de polemicile ideologice dintre aceștia și de ecourile lor.

În prima jumătate a secolului al XX-lea, politica hegeliană este resemnificată în filozofia stîngii revoluționare antistaliniste (Lukacs și Lowith) și popularizată în exil, în special de Marcuse, în Statele Unite, și de Kojève, în Franța. Stînga filozofică americană, influențată de interpretarea lui Haym, îl respinge pe Hegel prin Sidney Hook, în vreme ce, în Marea Britanie, Karl Popper îl denunță în numele societății deschise.

Renașterea interesului contemporan față de filozofia politică hegeliană are loc în anii '60, prin teoreticienii echilibrului dintre stat și societatea civilă (Joachim Ritter și Jürgen Habermas) și se consolidează (prin Manfred Riedel), în urma publicării, în 1974, a *Prelegerilor de filozofie a dreptului*, susținute de Hegel în perioada profesoratului berlinez. În ultimele decenii, diferite argumentări filozofice invocă teme hegeliene pentru legitimarea „surselor sinelui" (Charles Taylor) și a actualizării sale etice (Ernst Tugendhat, Allen Wood), a „luptei pentru recunoaștere" (Axel Honneth), a „pragmatismului etnocentric" (Richard Rorty) sau a comunitarismului și multiculturalismului (Taylor, Avineri, Sandel). Prin aceste deschideri, Hegel oferă gîndirii sociale, politice și morale o sursă de inspirație în continuarea critică a proiectului neîncheiat al modernității.

Notă

* Trimiterile se fac la paragraf și nu la pagină. Cînd numărul de paragraf este urmat de un „Z", se face trimitere la partea de „adaos" (*Zusatz*) a paragrafului respectiv. Traducerea citatelor este făcută de autorul articolului.

Referințe

Ediție de lucru

G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke VII* (prescurtată în text *PR*), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970

Ediție românească

G.W.F. Hegel, *Principiile filozofiei dreptului*, traducere de Virgil Bogdan și Constantin Floru, IRI, București, 1996

Exegeză

Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972

Pierre Hassner, „Hegel", în Leo Strauss, Joseph Cropsey (eds.), *History of Political Philosophy*, Chicago University Press, Chicago și Londra, ed. a 3-a, 1987

Manfred Riedel (ed.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, 2 vol., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975

Joachim Ritter, *Hegel and the French Revolution*, MIT Press, Cambridge Mass., 1982

Kenneth Westphal, „The Basic Context and Structure of Hegel's *Philosophy of Right*", în Frederick C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 234–270

Allen Wood, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990

Alte scrieri

G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke III*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970 (*Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, IRI, București, 1995)

G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Werke VIII–X* (*Enciclopedia științelor filozofice*, vol. 1–2, traducere de D.D. Roșca, Virgil Bogdan, Constantin Floru și Radu Stoichiță, Humanitas, București, 1995–1996)

RADU NECULAU

Thomas Hobbes (1588–1679)
LEVIATHAN (1651)

*Leviathan**, considerată adesea drept realizarea supremă a filozofiei politice britanice, a apărut în 1651, scrisă fiind pe vremea cînd autorul său se afla refugiat la Paris. Atît data apariției, cît și situația lui Hobbes din acel moment sînt elemente de sprijin importante în tentativa de a descifra înțelesurile operei.

Între 1642 și 1649, Anglia a fost cuprinsă de războiul civil, un război care a presupus, în afară de confruntarea militară dintre taberele regalistă și parlamentară, și o înfruntare ce a luat forma unei adevărate avalanșe de pamflete politice. Acest volum de literatură a fost vehiculul unor dezbateri teoretice care vor influența decisiv dezvoltarea gîndirii politice moderne. Deși compus probabil după finalul războiului și într-o perioadă foarte scurtă în raport cu dimensiunile cărții, *Leviathan*-ul trebuie interpretat avînd în minte diviziunile politice din Anglia acelei vremi și fondul polemicii de idei prilejuite de aceste diviziuni.

Hobbes nu a fost doar un observator detașat al evenimentelor. El a părăsit Anglia încă din 1640, simțindu-se în pericol de a fi persecutat pentru că ar fi fost unul dintre suporterii supremației regale. El nu se va întoarce acolo decît după publicarea *Leviathan*-ului, în anul 1652. Aceste date ridică o problemă importantă în ce privește poziția politică a lui Hobbes și, prin extensie, în privința mesajului politic al lucrării. Pe de-o parte, antecedentele sale, ca și un număr dintre tezele susținute în *Leviathan*, ar putea da impresia că ceea ce el propune în această carte este o teorie a absolutismului monarhic, întruchipat în perioada aceea de cineva precum Carol I. Că Hobbes ar susține pretențiile regaliste ar putea fi dedus și din faptul că el oferă un exemplar al cărții moștenitorului tronului englez aflat și el în exil, Carol al II-lea, căruia el i-a fost și tutore de matematică și pe a cărui protecție se va baza după Restaurația din 1660. Pe de altă parte însă, trebuie spus că regaliștii nu au fost deloc mulțumiți de alte teze avansate în *Leviathan*, impresie împărtășită și de

clerul francez, care vedea în Hobbes un eretic primejdios. Suspiciunile regaliste cu privire la adevăratul mesaj al filozofului dobîndesc o nouă greutate atunci cînd acesta, după ce a fost exclus de la curtea lui Carol în decembrie 1651, se întoarce în Anglia unde depune jurămînt de credință Protectoratului lui Cromwell. Să mai adăugăm aici la cazul unui Hobbes care face opinie separată în raport cu tabăra regalistă și faptul că teoria dreptului divin al regilor, esențială în literatura promonarhistă a epocii, este în general ignorată dacă nu chiar criticată în *Leviathan*.

Cartea este compusă din patru părți. Acest lucru este deosebit de important, pentru că fiecare dintre părți are un conținut distinct, iar felul în care fiecare dintre acestea a afectat publicul cititor a fost și el destul de diferit. Să începem prin expunerea primei părți a lucrării, parte numită „Of Man" („Despre om").

În această primă parte, Hobbes expune filozofia naturală, antropologia și psihologia pe care se bazează inferențele sale ulterioare cu privire la chestiunile politice și sociale. Această expunere este destul de similară cu ceea ce filozoful englez a așternut pe hîrtie începînd cu prima parte a deceniului precedent, în lucrări precum *Elements of Law* și *De Cive*. Teoria pe care o expune el cu această ocazie este evident influențată de filozofia naturală de inspirație mecanicistă. Sursele acestei influențe sînt multiple. În anii în care Hobbes a locuit la Paris, el a fost unul dintre membrii activi ai cercului părintelui Marin Mersenne, unde discuțiile asupra fizicii experimentale și cunoașterii mecanice și matematice erau frecvente. În acest context, este posibil ca Hobbes să-l fi cunoscut personal pe Descartes; sigur este că ideile sale îi erau familiare. Dar Hobbes nu a așteptat să ajungă la Paris pentru a se converti la naturalismul mecanic și la încrederea în virtuțile cunoașterii matematice (în special geometrice). Hobbes are, în această direcție, antecesori britanici pe care îi studiase destul de bine. Mai mult, el era chiar prieten cu exponenții noilor științe: un exemplu potrivit este William Harvey, cel care a descoperit circulația sîngelui. Înainte de a pleca spre Franța, Hobbes a frecventat unele cercuri intelectuale pătrunse de noua filozofie naturală, cum ar fi cercul marchizului de Newcastle. Rezultatul acestor influențe, combinat cu incontestabila creativitate a lui Hobbes, a făcut ca acesta să fie un actor important al controverselor pe teme de filozofie naturală ale epocii sale. Bunăoară, Hobbes intervine în polemica privitoare la existența vidului, situîndu-se pe o poziție contrară aceleia a lui Robert Boyle.

Este, prin urmare, explicabil că prima parte a *Leviathan*-ului cuprinde tentativa de a formula o antropologie mecanicistă. Una dintre noțiunile fundamentale care stau la baza acestei încercări este aceea de mișcare. Totul este mișcare mecanică. Mai întîi, lumea din jurul omului este animată de mișcare. Aceasta se transmite prin simțuri în interior. Mișcarea interioară este aceea care va fi intens investigată în această primă parte a *Leviathan*-ului, iar rezultatul practic al acestei investigații este găsirea cauzelor și legilor acțiunii omenești în general.

Simțirea omului (care este o reacție la impactul produs în organele de simț) dă naștere la reprezentări sau idei. Acestea sînt inițial idei simple, dar ele pot deveni complexe prin agregare. Viziunea lui Hobbes poate fi astfel descrisă ca fiind un fel de atomism al senzației și ideii. Ceea ce dorește el cu predilecție să arate este că, deși inițial o idee sau o reprezentare are o valoare de adevăr destul de certă, totuși, pe măsură ce acestea se leagă unele de altele, se poate produce confuzie. Valoarea de adevăr a expresiei rezultate este astfel discutabilă, în primul rînd pentru că elementele care compun discursul mental nu mai pot fi raportate fiecare la obiectele care le-au dat naștere inițial. Astfel, limbajul are o calitate ambivalentă. Pe de-o parte, el face posibilă înțelegerea dintre oameni, care, în lipsa acestuia, nu ar fi părăsit niciodată condiția de sălbăticie. Pe de altă parte, limbajul este sursa principală a erorilor. Iar în interiorul limbajului, definițiile greșite sînt principala manieră prin care oamenii se induc în eroare unii pe alții. Se poate spune că prima parte a *Leviathan*-ului stabilește că motivul pentru care oamenii sînt animați de pasiuni divergente este acumularea de greșeli datorate unei funcționări greșite a sistemului de semne pe care aceștia îl folosesc.

Critica abuzului de limbaj se traduce, la Hobbes, destul de repede într-o critică a abuzului de idei datorate discursurilor teoretice întemeiate pe confuzia provenită din funcționarea greșită a limbajului. Nu numai oamenii simpli sînt vulnerabili în fața erorii, ci și filozofii înșiși. Greșelile acestora sînt însă mai periculoase, pentru că ele recrutează adepți care se lasă înșelați de autoritatea celor care le emit. Țintele criticii lui Hobbes sînt multiple, dar trebuie spus că el dedică o atenție specială criticii filozofiei lui Aristotel și Cicero, precum și a urmașilor lor moderni.

În acest univers al erorii în care trăiește omul, este limpede că fiecare va fi animat, în mod necesar, de pasiuni diferite, în funcție de datele sale particulare. „Despre om" stabilește astfel că ființele umane sînt divizate profund mai ales în ceea ce privește ideile despre bine și despre rău. Deja, din acest punct, se întrevede că Hobbes dorește să își construiască teoria politică și ca un răspuns la problema acestei neînțelegeri fundamentale dintre oameni care, așa cum pare, poate introduce o stare de animozitate și chiar de conflict între ei.

Unul dintre lucrurile care a atras atenția în foarte mare măsură în această parte a lucrării este acela că Hobbes îl prezintă pe omul astfel motivat ca pe un căutător continuu de putere. În lumea făcută nesigură de instabilitatea sistemelor de semne, individul hobbesian este nevoit să recurgă la această strategie a acumulării de putere pentru a controla acțiunile celor din jurul său și pentru a nu fi afectat de consecințele judecății celuilalt, o judecată bazată aproape sigur pe noțiuni aparținînd științei private a celuilalt. Complementul acestei dorințe necesare de putere este o frică neîncetată, o anxietate în raport cu cursul imprevizibil al acțiunilor celor din jur.

Treptat, dintre toate pasiunile omenești, frica este cea care este proiectată ca un principiu explicativ. Dar nu mai puțin importantă este o altă premisă teoretică a lui Hobbes, și anume aceea că oamenii sînt, cel puțin în anumite privințe, egali. Această egalitate este, în primul rînd, o egalitate a capacităților, și ea se exprimă destul de brutal, mai cu seamă ca abilitate a oricărui om de a-l ucide (în starea egalității naturale) pe oricare altul, fie singur, fie prin „confederare" cu alții. Pasiunea fundamentală a omului se vădește a fi, la urma urmei, o teamă cu două componente: ea îl îndeamnă pe om spre uciderea celuilalt, în timp ce este, în egală măsură, teama de a nu fi, la rîndul său, ucis de altul. Se vede de aici că frica esențială pe care o descrie Hobbes poate avea două efecte: pe de-o parte, induce dezordine și anarhie, făcînd grea viața oamenilor unul alături de altul, iar, pe de altă parte, constituie o pasiune constantă și extrem de puternică din care derivă o serie de reacții imprevizibile, care pot face posibilă viața în comunitate. Trebuie adăugat că lista pasiunilor discutate de Hobbes nu este, de fapt, atît de simplă. Din unele pasaje ale sale se poate infera și că există cel puțin o altă dorință care este importantă în contextul discuției despre sistemul de motive al omului. Aceasta este pasiunea pentru un trai comod, liniștit și mai ales îmbelșugat, o pasiune pe care Hobbes evită, uneori, să o reducă la teama de moarte violentă.

Am văzut pînă acum că există o dorință de a trăi și o teamă de acțiunile și ideile celorlalți care fac ca existența ordinii între oameni să fie pusă sub semnul întrebării. Hobbes mai face de aici încă un pas spre dizolvarea în plan teoretic a societății în atomii săi constitutivi: indivizii. El postulează că există și un drept natural în contextul căruia oamenii chiar sînt îndreptățiți să acționeze unul împotriva celuilalt conform imaginației și impulsurilor proprii. Prin aceasta, el neagă o ipoteză foarte curentă a științei politice din vremea sa, anume aceea că omul este de la natură bun. Pentru Hobbes, divergența ideilor private ale oamenilor face imposibilă discuția despre bine și rău, atîta vreme cît oamenii sînt independenți unii de alții și fiecare se conduce după ceea ce lui i se pare a fi potrivit. Prin urmare, atîta vreme cît nu există ceva (mai precis o „putere") care să îi aducă pe oameni să asculte de aceleași definiții ale binelui și răului, fiecare va fi îndreptățit să se conducă după concluziile științei sale private.

Rezultatul acestei anarhii epistemologice este o anarhie naturală. Mai precis, omul se găsește în această situație în „starea de natură". Descrierea acesteia este poate cea mai cunoscută și mai șocantă parte a teoriei lui Hobbes. În acest război, „nimic nu este nedrept" (p. 188), iar viața omului este „solitară, săracă, rea, animalică și scurtă" („solitary, poor, nasty, brutish and short", p. 186).

Multă cerneală a curs în legătură cu răspunsul la întrebarea dacă această stare naturală a omenirii este o ipoteză istorică sau doar un construct mental. Fără a încerca să impunem acum un răspuns definitiv, tre-

buie totuşi să notăm că textul *Leviathan*-ului arată că cele două interpretări nu se exclud. Hobbes precizează că starea de natură nu a domnit niciodată pe tot pămîntul. În plus, el susţine că, în legătură cu ea, ne putem face o idee văzînd cum trăiesc acei oameni a căror comunitate este cuprinsă de război civil. Aceste aserţiuni ar putea să ne ducă la concluzia că starea de natură nu este decît un artificiu teoretic. Pe de altă parte însă, tot Hobbes califică în repetate rînduri starea de natură drept, pur şi simplu, o stare de război, mai precis de război civil. De asemenea, el mai susţine că suveranii (monarhii şi republicile considerate ca persoane individuale) sînt în această stare unul în raport cu altul. Mai mult, el foloseşte expresia de stare naturală şi în legătură cu modul de viaţă al sălbaticilor din locuri în care societatea nu pare foarte bine organizată, precum era cazul indienilor din America. De aici s-ar putea deduce că starea de natură are o localizare istorică şi geografică. În cele din urmă, mai trebuie spus că Hobbes însuşi nu pare să creadă că cele două maniere în care foloseşte ipoteza stării de natură se exclud reciproc.

O ultimă parte a discuţiei din „Despre om" este dedicată teoriei dreptului natural şi, mai precis, discuţiei despre dreptul omului de a-şi apăra viaţa şi apoi de a transfera acest drept unei persoane, spre beneficiul său. Acest lucru îl duce pe Hobbes la postularea ideii conform căreia este posibil şi legitim ca gestul de renunţare la un drept să fie făcut şi de către mai mulţi oameni, caz în care aceştia ar deveni „o singură persoană", şi ar fi reprezentaţi de cel asupra căruia trece dreptul lor suprem.

Consecinţele acestei doctrine vor fi expuse în cea de-a doua parte a *Leviathan*-ului, intitulată „Of Commonwealth" („Despre republică"). Am văzut deja care este temeiul „legal" al formării unei persoane colective. Necesitatea ei derivă din faptul că starea de natură este intolerabilă. Doar o putere comună care să stea deasupra tuturor poate garanta evitarea anarhiei. Aceasta este, conform lui Hobbes, „generarea acelui mare Leviathan... căruia îi datorăm... pacea şi apărarea noastră" (p. 227).

Există două maniere în care se poate forma această putere comună. Hobbes privilegiază, în discuţia sa, maniera de formare prin „instituire", care prevede că, prin pactul încheiat între oameni în starea de natură, aceştia transferă explicit şi liber dreptul lor de apărare asupra unui om individual sau asupra unei adunări. Cea de-a doua manieră este aceea prin care o putere străină dobîndeşte prin forţă dreptul de a se bucura de ascultarea unei comunităţi ce se găseşte în situaţia de a nu mai fi protejată de cei care au deţinut mai înainte puterea politică asupra ei.

Oricum s-ar fi format corpul politic şi oricare ar fi fost originile transferului de drepturi şi putere asupra celui care a devenit reprezentantul comunităţii politice, trebuie să notăm că rezultatul final al acestui proces este instituirea unei puteri absolute a persoanei publice asupra căreia este transferat dreptul de autoapărare al fiecăruia. Aceasta este o a doua caracteristică bine cunoscută a teoriei politice a lui Hobbes. Faptul că el

atribuie puterii suverane proporții de-a dreptul ontologice a fost criticat chiar începînd cu primii ani după apariția cărții. În acea perioadă, discuțiile despre așa-numitul „drept de rezistență" erau extrem de frecvente. Exista o diferență între tabăra regalistă, pentru care dreptul de rezistență, dacă nu exista, era foarte strict circumscris, și tabăra parlamentară, pentru care dreptul de rezistență era teoretizat într-o manieră mai generoasă. În *Leviathan*, Hobbes neagă aproape cu totul dreptul de rezistență. Sursele sale teoretice pentru descrierea atribuțiilor și naturii puterii suverane sînt, deloc surprinzător, scrierile unora dintre susținătorii absolutismului, precum Bodin sau Iacob I. Urmînd o argumentare destul de comună în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, Hobbes afirmă că, deși puterea absolută este de temut, anarhia și războiul civil sînt încă și mai rele. Supunerea necondiționată la ordinele autorității suverane: iată soluția pe care filozoful englez o propune foarte vizibil pe parcursul *Leviathan*-ului.

Aceasta nu înseamnă că Hobbes este, pur și simplu, un absolutist interesat să arate că oricare ar fi persoana sau adunarea ce tronează deasupra unui corp politic, aceasta merită ascultare în orice condiții. Concepția despre libertate a lui Hobbes este atît de elaborată și de plină de consecințe, încît acesta a fost considerat uneori ca un adevărat strămoș al doctrinei liberale. Capitolele XXI și XXII din „Despre republică" conțin idei care ar putea sprijini o asemenea concluzie. Mai întîi, libertatea este definită de Hobbes ca o lipsă a obstacolelor din calea voinței și acțiunii subiectului. Apoi, această definiție este exploatată în plan politic: tot ceea ce este dincolo de stipulațiile legii civile este la latitudinea absolută a supușilor: „Cea mai mare libertate a supușilor constă în tăcerea legii" (p. 271). În plus, suveranul nu este nici el lipsit de obligații față de supuși. El datorează acestora protecție, iar în situația în care el nu mai poate să-și exercite autoritatea în vederea impunerii ordinii, se înțelege că supușii se pot considera dezlegați de orice obligație politică față de acesta.

Că Hobbes este un inovator în materie politică și că opiniile sale sînt relativ moderne sub multe aspecte este clar și din faptul că el nu recurge la multe dintre argumentele pe care știința politică a timpului său i le punea la dispoziție. Astfel, pentru Hobbes, comunitatea politică nu mai este un corp natural (deși este adevărat că el folosește o asemenea paralelă, mai mult cu scop ilustrativ). Dimpotrivă, istoria formării corpului politic ne arată că natura acestuia este pe de-a-ntregul artificială. Este o poziție cu consecințe foarte importante, pentru că semnifică și o desprindere de scenariile teologice și mitologice anterioare. Voința divină exercitată direct nu mai are un rol evident în agregarea ordinii politice, după cum aceasta nu mai este legitimată ca parte necesară a ordinii naturale.

Restul capitolelor din „Despre republică" sînt dedicate discutării unor subiecte asupra cărora nu vom insista, cum ar fi teoria pedepselor

ori chestiuni pe care le-am putea numi de economie politică. Vom adăuga doar că ultimele capitole angajează o dezbatere cu privire la religia civilă, care va fi continuată în părțile trei și patru ale *Leviathan*-ului.

Ajunși în acest punct să observăm că partea a treia, „Of a Christian Commonwealth" („Despre o republică creștină"), și partea a patra, „Of the Kingdom of Darkness" („Despre regatul întunericului"), din *Leviathan* au fost obiectul a mult mai puține comentarii decît partea întîi și, mai ales, partea a doua a cărții. Ele conțin ceea ce s-ar putea numi „teologia" lui Hobbes. Unele ediții moderne chiar au suprimat capitole întregi din această secțiune a operei, o amputare justificată de ideea că acolo nu se găsește nimic într-adevăr important pentru teoria politică a filozofului englez. S-ar putea spune că, doar în ultimele două decenii, critica a început să-și revizuiască acest punct de vedere, pornind de obicei de la constatarea faptului că *Leviathan*-ul este doar un episod din polemica aprinsă care s-a desfășurat înaintea, în timpul și în urma Războiului civil englez cu privire la chestiuni teologico-politice cum ar fi dreptul suveranului de a decide asupra doctrinei religioase sau posibilitatea ca monarhul să fie capul Bisericii.

Cu privire la importanța părților trei și patru, Hobbes însuși afirma că teoria expusă acolo este o noutate. Fără îndoială că, deși contemporanii săi nu i-au împărtășit adesea entuziasmul, și ei au observat că teologia hobbesiană are o importanță aparte.

Ceea ce Hobbes susține în „Despre o republică creștină" și în „Despre regatul întunericului" este o doctrină a supremației puterii politice asupra ierarhiei religioase. După el, preoții și episcopii nu sînt altceva decît niște slujbași publici, care, și în acțiunile lor, și în învățătura pe care o răspîndesc, trebuie să se supună ca toți ceilalți supuși deciziilor suveranului. Cît privește conținutul doctrinei religioase potrivite pentru un stat construit conform preceptelor din *Leviathan*, ele sînt foarte simple și se pot reduce la afirmarea existenței lui Hristos și la nevoia ascultării legilor civile. Întreaga religie civilă, așa cum o postulează Hobbes, pare în cele din urmă să nu aibă alt scop decît menținerea ordinii publice. Aceasta este o preocupare explicabilă dacă ținem seama de situația politică a Angliei precum și de aversiunea pentru dezordine pe care o resimt mulți dintre teoreticienii secolului al XVII-lea.

În ce privește sursele teoretice ale teologiei politice a lui Hobbes, ele sînt destul de variate. Întreaga sa teorie a fost adesea calificată drept „erastiana", termen care desemna partida celor care socoteau că suveranul își poate rezerva dreptul de a-și exercita autoritatea și asupra clericilor, inclusiv în materie de interpretare legitimă a Scripturilor. În această privință, trebuie spus că Hobbes dedică întregi capitole din *Leviathan* interpretării textelor biblice pentru a arăta că acestea îi susțin specia sa de creștinism politic. Important este să vedem și care anume erau țintele împotriva cărora el îndreaptă teoria. Pe de o parte, Hobbes ataca deschis pe unii dintre teoreticienii catolici ai vremii sale, precum cardi-

nalul Bellarmine, care susțineau existența unei Biserici universale care stă sub autoritatea papei. În contrast, *Leviathan*-ul susține că limitele corpului politic sînt și limitele adunării de credincioși, și că aceștia stau sub autoritatea exclusivă a suveranului. Biserica catolică este denunțată ca fiind un adevărat regat al întunericului, bazat pe superstiție. Pe de altă parte însă, Hobbes îi atacă și pe susținătorii radicalismului puritan. Și doctrinele acestora sînt calificate ca fiind contrarii păcii civile, bazate fiind, la rîndul lor, pe imaginații fără nici un suport. Pentru a susține o asemenea concluzie, Hobbes desfășoară un set complex de argumente logice, teologice, raționale și politice, pentru a demola doctrina inspirației divine, apărată de predicatorii puritani, o doctrină care susținea că Dumnezeu poate acorda direct harul Său unor persoane private. Împotriva acestei idei, Hobbes arată că, într-o „republică", suveranul este singurul profet legitim. Dar conținutul profeției sale este de acum înainte unul legal și rațional.

Imediat după apariția *Leviathan*-ului, Hobbes a fost atacat cu o virulență ieșită din comun chiar pentru o epocă destul de obișnuită cu controversele purtate pe un ton foarte vehement. Doctrina lui i-a șocat pe numeroșii cititori ai săi, mai cu seamă din cauza pozițiilor religioase ale autorului. Acuzația de ateism care i-a fost adusă lui Hobbes nu a fost nici pînă acum complet clarificată, dar este sigur că, în ciuda dezmințirilor sale, el nu a profesat un creștinism pe care contemporanii săi să îl poată accepta fără suspiciuni. După cîteva decenii încă, unul dintre aceștia își amintea despre *Leviathan* ca despre „o carte foarte ticăloasă, cu un titlu foarte ciudat".

Cu toată reputația nefavorabilă pe care a dobîndit-o autorul său, este însă sigur că lucrarea aceasta (alături de alte lucrări ale lui, cum ar fi *De Cive*, în primul rînd) a fost una dintre cele mai influente în modelarea unei noi științe politice, specific moderne, începînd cu jumătatea secolului al XVII-lea. Hobbes a fost citit cu atenție de autori atît de diverși precum Filmer, Locke, Pufendorf sau Spinoza. În secolul al XVIII-lea el mai este încă invocat de Rousseau. Chiar dacă, după aceea, ideile sale nu au fost foarte citate sau comentate, ele au influențat, în anumite privințe, chiar și modul de gîndire al celor care, meditînd asupra teoriei politice după *Leviathan*, nu mai sesizează greutatea unor texte care au anticipat unele din întrebările lor.

Notă

* Citatele din text sînt din Thomas Hobbes, *Leviathan*, editat cu o introducere de C.B. Macpherson, Penguin Books, Harmondsworth, 1968. Traducerea lor aparține autorului articolului.

Referințe

Ediții de referință

Thomas Hobbes, *Leviathan*, Penguin Books, Harmondsworth, 1968

Thomas Hobbes, *Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991
Thomas Hobbes, *Leviathan*, Oxford University Press, Oxford, 1996

Exegeză

Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996
Tom Sorell, *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996
Yves-Charles Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, P.U.F., Paris, 1995

Alte scrieri

Thomas Hobbes, *Behemoth, the History of Causes of the Civil Wars of England*, B. Franklin, New York, 1960
Thomas Hobbes, *De Cive*, Clarendon Press, Oxford, 1983
Thomas Hobbes, *Man and Citizen. De Homine and De Cive*, Hackett Pub. Co., Indianapolis, 1991
Thomas Hobbes, *Elements of Law*, Oxford University Press, Oxford, 1994

CĂTĂLIN AVRAMESCU

K

Immanuel Kant (1724–1804)
SCRIERI POLITICE (1784–1798)

Scrierile politice ale lui Kant, umbrite de opera sa sistematică și, ca urmare, neglijate pentru o perioadă îndelungată, au reintrat în conștiința lumii intelectuale în contextul redescoperirii contemporane a liberalismului politic în spațiul anglo-american. Teoria drepturilor omului și a statului de drept, concepția distributivă asupra justiției, constructivismul moral în teoria juridică sînt sferele asupra cărora impactul kantian se resimte cel mai pregnant.

Doctrina expusă de Kant nu este spectaculoasă în raport cu standardele politice actuale. Ea poate fi rezumată în două sintagme: republicanism constituțional și legislație internațională (Hassner 1987: 581). Semnificația contribuției sale depășește însă enunțarea celor două criterii de organizare politică și se regăsește în efortul de a le justifica în cadrul unui sistem teoretic necontradictoriu. Dacă revoluționarii americani înfățișau principiile constituționale drept „adevăruri de la sine evidente", Kant își propune să elimine „evidența" în favoarea unei legitimări raționale universale. El oferă astfel o fundamentare necesară unor noțiuni prin excelență volatile, iar succesul întreprinderii sale trebuie evaluat în funcție de soliditatea întregii filozofii critice kantiene.

Scrierile politice au fost elaborate într-un interval de timp mare, cu precădere în perioada de maturitate creatoare a filozofului. „Ce este Iluminismul?" și „Idee pentru o istorie universală cu intenție cosmopolită" (prescurtat, în continuare, *IU*) au fost publicate în 1784, după apariția *Criticii rațiunii pure* (1781). Textele cu o semnificație politică mai pronunțată urmează *Criticii facultății de judecare* (1790) și descresc în valoare pe măsura înaintării în vîrstă a autorului și a risipirii capacităților sale intelectuale. Cele mai importante sînt „Teorie și practică" (*TP*) (1792), „Pacea eternă" (*PP*) (1795), „Metafizica moravurilor" (*MM*) (1797), „Conflictul facultăților" (1798).*

Majoritatea lucrărilor sînt de dimensiuni reduse și se adresează publicului larg. Ele reprezintă ecoul german la Revoluțiile americană și franceză și reflectă speranța în spiritul reformist și tolerant al Prusiei lui Frederic cel Mare (Reiss 1991: 268–269).

Sursele filozofiei politice kantiene sînt extrem de numeroase și variate. O influență considerabilă este cea a Iluminismului, prin accentuarea importanței gîndirii independente față de autoritatea seculară sau reli-

gioasă. Respectul datorat libertății individuale, aflat la baza sistemului de drept kantian, este o temă provenită din filozofia britanică și germană a dreptului natural. Ideea autonomiei morale și a contractului social împlinit prin voința generală, precum și necesitatea unei ordini sociale juste își au filiația în opera lui Rousseau. Insistența lui Kant asupra rolului experiențelor interioare ale conștiinței și a simțului moral înnăscut al individului poate fi o consecință a educației sale pietiste. În fine, anularea separării dintre politică și morală reprezintă o reacție la gîndirea politică machiavelliană.

Ideile politice ale lui Kant reprezintă o extensie a filozofiei sale morale. Ele speculează asupra distincției dintre sfera fenomenală a experienței sensibile (sau morale) și sfera noumenală. Sfera noumenală justifică principiile teoretice (sau practice) pe baza cărora natura sensibilă (sau conduita morală) pot fi determinate. Prin aceasta, ele sînt necesare și universale și pot întemeia legi teoretice sau practice (morale). Legile morale sînt fundamentate astfel prin apelul la esența noumenală a ființei umane: libertatea de acțiune a voinței pure a individului. Regulile de conduită morală nu își pot găsi justificarea rațională în absența acestei presupoziții esențiale. Principiul moralității conferă astfel formă legii morale universale, dezvoltată ca imperativ categoric (*MM*: Introducere la metafizica moravurilor, IV; Reiss 1991: 17–18).

Pentru a fi morală, acțiunea unui individ trebuie înfăptuită doar din respect față de legea morală, fără a lua în considerare aspecte contingente, precum înclinațiile subiective, circumstanțele concrete de desfășurare sau scopurile materiale urmărite. A acționa numai din respect față de legea morală înseamnă a te plasa în mod deliberat sub incidența sa. Motivația pură a acțiunii îi calificã astfel moralitatea.

Atunci cînd individul intenționează să acționeze, el trebuie să-și formuleze intenția sub forma unui plan subiectiv de acțiune, numit maximă. Pentru ca acțiunea să fie morală, maxima acțiunii trebuie să corespundă legii morale, devenind astfel universală. Prin urmare, voința individului își dă singură legea, garantîndu-și astfel autonomia. Nici o autoritate exterioară nu ne poate informa asupra moralității acțiunilor pe care le întreprindem, întrucît noi înșine ne supunem legii morale; pe de altă parte, datorită raționalizărilor legii morale, ne putem controla și determina acțiunile, eliminînd motivația lor extramorală: dorințele, pasiunile, interesele etc.

Imperativul categoric asigură extinderea teoriei morale kantiene către sfera socială și politică. În același timp, garantarea autonomiei presupune asigurarea unui spațiu de exercitare a libertății, potrivit legii morale. În prima sa formulare, „acționează ghidîndu-te numai după acea maximă care poate deveni o lege universală" — (*Bazele metafizicii moravurilor* — prescurtat în continuare *GMS*: 428), imperativul categoric nu face evidentă o asemenea conexiune. El poate fi însă reformulat astfel: „acționează în așa fel încît să tratezi umanitatea întotdeauna ca

scop și niciodată ca mijloc" sau „acționează în așa fel ca și cum prin intermediul maximelor tale ai legifera într-un imperiu universal al finalităților" (*GMS*: 429, 438).

Deși toate aceste versiuni au la bază același principiu, aplicația lor este diferită. În cazul celei de-a treia formulări, aplicația este politică, întrucît presupune existența relațiilor cu alți indivizi și a unui sistem de principii politice care să le organizeze. Prin aceasta, teoria politică a lui Kant este derivată din teoria morală, iar sfera politicului este supusă legislației interne dezvoltate în filozofia morală. Acțiunea politică și raționalitatea Constituției statului trebuie testate potrivit criteriului formal și universal oferit de legea morală. Legalitatea constituie așadar punctul comun politicului și moralității.

Diferența dintre teoria politică și cea morală (în ciuda sursei lor comune), expusă în *MM*: Introducere la metafizica moravurilor, este că legea politică reglementează doar aspectele exterioare ale acțiunii indivizilor, indiferent de motivația interioară a legii, adică respectarea ei ca lege morală. Prezența motivației interioare distinge astfel aspectul moral de cel politic (juridic). Îndatoririle politice și etice (morale) care derivă din reglementările legale nu se suprapun. O persoană legală poate satisface o datorie specificată printr-o lege politică (o obligație) în absența oricărei motivații morale. Astfel, obligațiile care ne revin prin prezența în societatea civilă a statului pot fi îndeplinite „chiar și de o națiune de diavoli (atîta vreme cît posedă intelect)" (*PP*: 112).

Din această concepție asupra legilor și îndatoririlor externe este dedusă și noțiunea kantiană de drept: „Dreptul, ca o calitate generală, se aplică unui act în măsura în care se află în concordanță cu datoria, indiferent de subiectul sau originea datoriei" (*MM*: Introducere la metafizica moravurilor, IV). Întrucît acțiunile noastre se află sub incidența legislației derivate din legea morală, dreptul ia în considerare relațiile dintre indivizi, reglementate formal prin lege, din punctul de vedere al libertății lor de acțiune. Principiul universal al dreptului devine astfel: „Orice acțiune este justă (conformă dreptului) dacă ea însăși sau maxima din care provine este astfel încît să poată coexista alături de libertatea fiecăruia și a tuturor, potrivit unei legi universale." Legea universală derivată din acest principiu este: „Acționează exterior în așa fel încît exercițiul liber al voinței tale să poată coexista cu libertatea celorlalți, potrivit unei legi universale" (*MM*: Introducere la Teoria dreptului, §C). În consecință, dreptul poate fi reprezentat ca „posibilitatea coerciției reciproce universale, în armonie cu libertatea tuturor, potrivit legilor universale". Statul de drept, constituit pe baza unor asemenea legi, este autorizat astfel să folosească forța pentru a impune respectarea legilor de drept și pentru a asigura libertatea tuturor cetățenilor. Acesta este și principiul constituțional al statului de drept modern, bazat pe domnia legii. El reprezintă un aranjament de asigurare a libertății individuale potrivit unei scheme simetrice de constrîngere legală reciprocă.

Din principiul universal al dreptului derivă și dreptul la proprietate care constituie baza dreptului privat. Garantarea libertății individuale presupune și garantarea dreptului la proprietate asupra obiectelor externe și a excluderii celorlalți de la proprietatea deținută (*MM*: Teoria dreptului, §§2–7). Dreptul la proprietate este astfel transformat într-un drept uman intrinsec. Fiecare ființă umană este îndreptățită la proprietate în baza dreptului la libertate. Autoritatea în virtutea căreia excluderea de la proprietate este posibilă funcționează însă numai potrivit principiului universal al dreptului, prin intermediul instituțiilor prin care acesta este pus în practică. Aceasta înseamnă că aproprierea și protejarea proprietății nu sînt legitime în starea naturală a dreptului celui mai puternic, ci doar în condițiile apartenenței individului la societatea civilă. Faptul de a deține o proprietate „este posibil doar într-o stare juridică sau civilă a societății și sub sistemul de reguli al puterii legislative publice" (*MM*: Teoria dreptului, §8). Formele de reglementare a regimului proprietății sînt valide doar în baza legislației juridice, promulgate de instituțiile societății civile, în conformitate cu principiul universal al dreptului. Posesiunea unui obiect extern, spre deosebire de proprietate, caracterizează starea naturală; o asemenea posesiune este provizorie în statul societății civile. Luarea în posesiune devine proprietate doar în acord cu legea, ceea ce reclamă o politică distributivă din partea statului (Kersting 1991: 350).

Poziția kantiană față de proprietate este limpede; numai că ea poate fi susținută doar în condițiile existenței societății civile și a unor reglementări legale care presupun deja dobîndirea proprietății. Mult mai dificilă este justificarea legală a dreptului originar la achiziție (*MM*: Teoria dreptului, §10). Actele empirice de apropriere sînt propriu-zis ilegale, întrucît nu sînt înfăptuite în acord cu principiul dreptului, iar actele arbitrare unilaterale sînt dezavuate, deoarece ele nu generează sistemul de obligații și îndatoriri juridice reciproce care izvorăsc din contract (*ibid.*).

Doctrina kantiană a proprietății are un aer paradoxal, întrucît sistemul juridic al proprietății și, prin extindere, sistemul de drept debutează prin presupunerea unei situații contrare dreptului. Intrarea în legalitate reprezintă astfel al doilea pas (Kersting 1991: 351). Primul pas, proprietatea originară, este obscur și nelegitim.

Esențial teoriei kantiene a proprietății este caracterul său rațional. Această poziție îl separă pe Kant de majoritatea predecesorilor săi, adepți ai dreptului natural, între care cei mai proeminenți sînt Locke, Grotius și Pufendorf.

Concepția kantiană asupra proprietății este intim legată de construcția statului. Îndreptățirea proprietății este imposibilă în sistemul haotic al dreptului privat, caracteristic statului natural. Garantarea prin lege a proprietății solicită astfel un sistem juridic distributiv (*MM*: Teoria dreptului, §42), iar acesta presupune existența statului de drept public.

Dimensiunea politică şi publică a legăturii dintre stat şi proprietate angajează astfel justificarea lor reciprocă.

Doctrina kantiană a statului este dominată de urgenţa ieşirii din statul natural. Acesta însă nu se poate produce, potrivit lui Kant, prin voluntarismul contractului social, al deciziei private de asociere, caracteristic filozofiei politice profesate de Hobbes, Locke sau Rousseau. Contractul imaginat de Kant derivă din raţiunea practică, iar această dependenţă transformă abandonarea statului natural într-o necesitate *a priori*; prin legea morală ne obligăm noi înşine să respectăm libertatea celorlalţi şi să reglementăm juridic raporturile noastre de proprietate. Norma contractului este contrapartea legală şi politică a imperativului categoric. Legislatorul se plasează în mod deliberat sub incidenţa acestuia în respectarea cerinţei de universalitate şi egalitate formală a contractului. Justiţia politică practicată prin contract este procedurală, iar voinţa publică a comunităţii legate prin contract constituie principiul justiţiei. Contractul personifică astfel idealul legislaţiei, guvernării şi justiţiei publice (*TP*: 74, 79).

Contractul reprezintă norma constituţională fundamentală a comunităţii statale, iar caracteristicile sale decurg din principiile formării legale. Aceste principii reprezintă o reflecţie asupra ideilor directoare ale Revoluţiei franceze. Primul este „libertatea tuturor membrilor societăţii în calitate de fiinţe umane", iar cel de-al doilea „egalitatea tuturor cetăţenilor, în calitate de subiecţi ai legii". Cel de-al treilea principiu îl constituie „independenţa (*Selbständigkeit*) fiecărui membru al comunităţii în calitate de cetăţean" (*TP*: 74).

Kant susţine că aceste propoziţii *a priori* sînt legi pe care doar statul le poate stabili în acord cu principiile raţionale pure ale dreptului uman extern. Prima propoziţie neagă paternalismul statal, în vreme ce a doua reclamă legislaţia universală. Egalitatea nu este economică, ci juridică, de unde şi permisiunea legală de acumulare de inegalităţi economice substanţiale în statul kantian.

Dacă primele două principii reprezintă feţele aceleiaşi monede, iar derivarea lor din legea morală este evidentă, nu acelaşi lucru se poate spune despre cel de-al treilea, un vestigiu patriarhal strecurat în societatea civilă modernă. Acest al treilea principiu pretinde ca fiecare cetăţean să deţină o formă de proprietate, fapt care îi garantează dreptul la co-legislaţie. Aprioricitatea şi raţionalitatea sa sînt îndoielnice, deoarece dreptul la proprietate, contingent social şi istoric, nu poate restrînge libertatea politică a cetăţenilor. Prin introducerea acestui principiu, Kant aduce o limitare serioasă propriei filozofii a dreptului, întrucît permite tutela politică (asupra celor lipsiţi de proprietate) — act prin care li se restrînge libertatea — şi îi transformă în cetăţeni de mîna a doua — ceea ce contravine principiului egalităţii.

Statul kantian îşi trădează natura contractuală în Constituţia sa politică. Potrivit lui Kant, republicanismul este singura formă legitimă

de guvernare, în concordanță cu principiile dreptului, deși forma propriu-zisă a statului poate să nu fie republicană (*MM*: Teoria dreptului, §45). Distincția dintre republicanism și republică este esențială. Ea înlesnește o guvernare corespunzătoare principiului dreptului indiferent de numărul sau calitatea celor care guvernează. Nici autocrația, nici aristocrația, și cu atît mai puțin „democrația" (în accepțiunea sa an-arhică, de putere neorganizată a demos-ului) nu pot îndeplini solicitările principiului dreptului privind forma de guvernare (*MM*: Teoria dreptului, §51). Existența aristocraților sau a monarhului nu contravine dreptului dacă forma de guvernare este legală, deși procesul istoric de raționalizare a formelor statale favorizează apariția republicii.

Probabil cea mai contestabilă opinie kantiană este respingerea dreptului la revoltă și, implicit, a revoluției ca mijloc de schimbare politică (*MM*: Teoria dreptului, §49A). Atitudinea sa este surprinzătoare, interesul și simpatia lui Kant pentru Revoluțiile americană și franceză fiind binecunoscute. O explicație este oferită de obstinația kantiană față de respectarea legalității și ordinii statale. Potrivit lui Kant, revoluția în sine reprezintă un moment de suspendare a legii, deși ordinea legală postrevoluționară este legitimă. Dreptul la revoltă nu poate fi inclus într-o Constituție, întrucît acesta ar contrazice însăși organizarea politică pe care Constituția o întemeiază, contravenind astfel sistemului legal. Argumente asemănătoare sînt aduse și împotriva detronării. Domnia legii nu admite excepții. Legalitatea nu poate fi contestată, iar datoria principală a cetățeanului este de a se supune legii (Rosen 1993: 161–172).

Este important de remarcat în acest punct că argumentul kantian ia în considerare Constituțiile politice imperfecte și nu statele totalitare moderne, cu totul neconstituționale. Această prevedere kantiană poate fi interpretată greșit cu mare ușurință. Exemplul cel mai faimos îl oferă Eichmann care, în procesul de la Ierusalim, își justifică participarea în aplicarea „soluției finale" printr-o interpretare kantiană a datoriei față de lege. În realitate, recomandarea lui Kant trebuie înțeleasă într-un context politic mult mai restrîns și mai nuanțat, în acord cu principiul universal al dreptului. Dreptul la nesupunere civică, argumentat etic (pe baza legii morale), este o interpretare mai apropiată spiritului kantian, cu atît mai mult cu cît filozoful sprijină entuziast ideea libertății de expresie și dreptul de a critica prestația politică a autorității (Rosen 1993: 149–160).

Accentele conservatoare ale autorului, recomandarea de a respecta legile statului și refuzul de a îndreptăți revoluția ca mijloc legitim de schimbare și progres în favoarea reformei „de sus în jos" se datorează preponderent dispoziției sale temperamentale. Kant a fost mai presus de orice un apărător devotat al ordinii publice și al statului de drept. Limitele experiențelor politice din perioada istorică în care a trăit, precum și imaginația sa redusă l-au împiedicat însă să anticipeze patologiile politice ale modernității.

Constituția republicană este neîmplinită în absența unui sistem de drept internațional. Libertatea cetățenilor nu poate fi asigurată în condițiile unei agresiuni externe. Principiul care stă la baza dreptului intern informează și sistemul de relații internaționale. Pacea și ordinea internațională pot fi realizate doar în situația în care în toate statele sînt adoptate Constituții republicane, iar relațiile dintre state sînt reglementate legal în cadrul unei organizații federative. Prin urmare, pacea trebuie introdusă potrivit principiilor dreptului, iar războiul abolit. Realizarea păcii eterne constituie scopul politic ultim și principala problemă politică (*PP*: 93–116).

Preocuparea lui Kant față de conflictul internațional nu este singulară în epocă. Filozofia lui Hobbes fusese motivată la rîndul ei de încercarea de abolire a războiului, dar din rațiuni diferite: abandonarea stării naturale și garantarea proprietății. Pacea kantiană este motivată de aceleași considerente. Principala contribuție a lui Kant constă însă în justificarea sa rațională, în acord cu interpretarea juridică a legii morale.

Ceea ce face programul politic kantian să pară utopic și nerealist este tocmai această viziune a păcii universale eterne. Într-o scrisoare din 15 octombrie 1785, adresată lui Kiesewetter, el numea „pacea eternă" o colecție de „reverii". Kant nu a fost atît de naiv încît să desconsidere practicile politice curente. El a încercat însă să subordoneze particularitatea acțiunii politice desideratelor universale formale ale dreptului și moralității unui ideal cu valoare normativă. „Fiți, așadar, înțelepți precum șerpii și în același timp nevinovați precum porumbeii", recomanda Kant oamenilor politici (*PP*: 116). Maniera exactă de împlinire a acestei recomandări nu este explicată în mod clar. Efortul cel mai sistematic în această direcție aparține Hannei Arendt, în faimoasa sa interpretare a politicii kantiene prin teoria judecății elaborată în *Critica facultății de judecare*.

Hannah Arendt identifica „filozofia politică nescrisă" a lui Kant în scrierile sale estetice (Arendt 1982: 7). „Felul în care spunem «asta este drept», «asta este nedrept» nu este foarte diferit de felul în care spunem «asta este frumos», «asta este urît»", sugera ea (Schurmann 1989: 4). Judecățile politice, ca și judecățile estetice au în comun faptul că se adresează particularului, și nu singularului. Ambele se formează prin educație și experiență. Atît în sfera esteticii, cît și a politicii lucrurile sînt apreciate pentru ele însele: un obiect frumos sau o revoluție eșuată.

Judecata politică nu poate fi supusă unei legislații universale formale, de felul celei naturale sau morale. Spre deosebire de judecățile determinative din prima critică, judecățile reflexive (estetice sau politice) încearcă să subsumeze particularul ireparabil unui standard universal subiectiv, pe care ni-l oferim noi înșine. Judecarea particularului *qua particular* și confirmarea standardului presupun însă apelul la „sensus communis" (*Critica facultății de judecare*: §40), la opinia comunității umane în care ne aflăm și căreia ne adresăm. „Sensus communis" constituie astfel

criteriul intersubiectiv al universalizării judecății. Prin aceasta, particularul este dotat cu putere de exemplaritate (Arendt 1982: 7, 72–76).

După Hannah Arendt, reflexivitatea este specifică judecății politice; este o formă de *phronensis* în lectura modernă. Dacă acceptăm această interpretare, atunci formalismul legii morale, care ne orientează în sfera publică, poate fi complementat prin judecata politică reflexivă, care furnizează indicații concrete de acțiune în situații particulare. Sistematic, judecata reflexivă reprezintă astfel transpunerea politică a recomandării privind înțelepciunea și inocența, expusă mai sus.

Filozofia politică a lui Kant este incompletă fără expunerea perspectivei sale asupra istoriei. Problema kantiană principală este dacă istoria urmează legi naturale și dacă aceste legi descriu un proces în care ființa umană joacă vreun rol.

Argumentele kantiene în această direcție sînt, pe de o parte, aristotelice, iar pe de alta, platoniciene. De la Aristotel, Kant preia ideea că natura funcționează pe baza unor silogisme care actualizează esența umană. Platon, prin Diotima, înfățișează perpetuarea speciei umane drept binele suprem. Sinteza kantiană prevede actualizarea rațiunii umane într-un proces istoric a cărui unitate de măsură este nu ființa individuală, ci întreaga rasă umană (*IU*: 42). Sursa acestui proces de actualizare a rațiunii este esența morală umană, iar obligația noastră este de a o actualiza, devenind astfel raționali (*IU*: 42). Motorul acestui proces este ceea ce Kant numește „sociabilitatea asocială" a indivizilor, sintagma ce desemnează natura armonică și, în același timp, conflictuală a speciei umane (*IU*: 44). Din punct de vedere politic, tensiunea caracteristică omului este exemplificată de constituția republicană a societății civile, care garantează armonia socială prin restrîngerea tendinței de uzurpare a libertății celorlalți (*IU*: 45, 50). Antagonismul devine astfel instrumentul preferat al naturii, prin care aceasta scoate la suprafață cele mai bune calități umane și aproximează binele suprem. Din punct de vedere politic, binele suprem se regăsește în constituționalismul republican și în pacea eternă.

Asemenea idei au influențat profund posteritatea, mai puțin cea imediată. Romanticii și Hegel sînt primii care au respins filozofia politică și morala kantiană, în ciuda faptului că propria lor interogație filozofică și politică se desfășura în cadrul teoretic și în terminologia create de Kant. Herder, contemporanul lui Kant, l-a atacat repetat în numele istoricismului (iar Kant i-a replicat ridiculizînd lipsa de principii universale și necesare a întreprinderii herderiene, precum și defectele logice de argumentare ale autorului). Schiller și Humboldt i-au reproșat lipsa de atenție față de psihologia și caracterul uman, în vreme ce Fichte, Schelling sau Novalis au subliniat caracterul rațional al programului kantian, insistînd asupra sentimentului vieții, organicismului, trăirilor individuale, ontologiei pozitive a moralității etc. Probabil critica cea mai semnificativă a filozofiei morale și, implicit, politice kantiene se datorează lui Hegel și

observațiilor sale privind vacuitatea legii morale și insuficiența etică a libertății negative kantiene (vezi Hegel: *Principiile filozofiei dreptului*).

După o lungă perioadă de reflux, interesul pentru Kant este reactualizat în urma colapsului totalitar al secolului al XX-lea. Conceptul de societate civilă al lui Karl Popper, libertatea negativă discutată de Isaiah Berlin sau libertatea pieței economice față de imixtiunea politică, susținută de Friedrich Hayek, sînt exemple tipice de vocabular politic kantian (Rosen 1993: 213–215). Ceea ce le lipsește autorilor de mai sus este însă o bază fermă pentru idealurile lor de libertate personală și de autodeterminare politică. Kant oferă o asemenea bază, în măsura în care ea poate fi apărată teoretic.

O altă direcție care s-a inspirat substanțial din filozofia kantiană este liberalismul anglo-american contemporan, în variantele Ronald Dworkin, Robert Nozick sau John Rawls. Ei au comentat conceptele kantiene de drept, legalitate și justiție și le-au încorporat în propriile elaborări filozofice. De egală importanță este influența filozofiei lui Kant asupra „eticii discursului", reprezentată de K.-O. Apel, Jürgen Habermas și Albrecht Wellmer, și a încercării acestora de a identifica un principiu normativ în practicile comunicative sociale. Ideea kantiană a societății civile ca armonizare a conflictului poate fi întîlnită în scrierile politice ale lui Ralf Dahrendorf. În fine, în filozofia analitică, Hilary Putnam reușește poate una dintre cele mai interesante formule de reinterpretare a filozofiei teoretice și morale kantiene, pe urmele „realismului intern" pe care îl descoperă în Kant.

În ciuda diferențelor evidente, toate programele filozofice și politice de mai sus au în comun idealurile de libertate, raționalitate și civilitate pe care le întruchipează filozofia kantiană. Acesta este și argumentul principal pentru a o studia.

Notă

* Citatele din text sînt din „Die Metaphysik der Sitten" („Metafizica moravurilor" — prescurtat *MM*), ediția 1900; din „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" („Bazele metafizicii moravurilor" — prescurtat *GMS*), ediția 1911; din *Political Writings*, ediția Hans Reiss, Cambridge, 1991 (conține *IU*, *TP*, *PP*, *RM*). Trimiterile sînt la numărul de paragraf în cazul *MM*, la numărul de pagină din ediția menționată, în celelalte cazuri. Traducerea citatelor este făcută de autorul articolului.

Referințe

Ediții de referință ale scrierilor politice

Immanuel Kant, „Die Metaphysik der Sitten" [Metafizica moravurilor — prescurtat *MM*], în *Gesammelte Schriften*, Akademieausgabe, vol. VI, Berlin, 1900, pp. 203–493

Immanuel Kant, „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (prescurtat *GMS*), în *Gesammelte Schriften*, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Druck und Verlag von Georg Reimer, vol. IV, Berlin, 1911

Immanuel Kant, *Political Writings*, Hans Reiss (ed.), ed. a 2-a, Cambridge University Press, Cambridge, 1991. Conține:
- „Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose" (prescurtat *IU*), pp. 41–53;
- „On the Common Saying: «This May Be True in Theory, but It Does Not Apply in Practice»" (prescurtat *TP*), pp. 61–92;
- „Perpetual Peace: A Philosophical Sketch" (prescurtat *PP*), pp. 93–130.

Ediții românești

Immanuel Kant, *Scrieri moral-politice*, traducere și studii introductive de Rodica Croitoru, Editura Științifică, București, 1991, care cuprinde: „Metafizica moravurilor", pp. 63–329; „Spre pacea eternă. Un proiect filozofic", pp. 388–429; „Înștiințare asupra încheierii apropiate a unui tratat în vederea păcii eterne în filozofie", pp. 431–440; „Încercare asupra unor considerații privind optimismul", pp. 441–447

Exegeză

Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Writings*, Ronald Beiner (ed.), Chicago University Press, Chicago, 1982

Pierre Hassner, „Immanuel Kant", în Leo Strauss și Joseph Crospey (eds.) *History of Political Philosophy*, ed. a 3-a, Chicago University Press, Chicago, 1987, pp. 581–620

Wolfgang Kersting, „Politics, Freedom and Order", în Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pp. 342–366

Hans Reiss, „Introduction" (pp. 1–40) și „Postscript" (pp. 250–272), în Immanuel Kant, *Political Writings*, Hans Reiss (ed.), ed. a 2-a, Cambridge University Press, 1991

Allen D. Rosen, *Kant's Theory of Justice*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1993

Alte scrieri

Critica rațiunii pure, traducere de N. Bagdasar și Elena Moisuc, IRI, București, 1994

Critica rațiunii practice. Întemeierea metafizicii moravurilor, traducere și studiu introductiv de Nicolae Bagdasar, IRI, București, 1995

Critica facultății de judecare, traducere de Vasile Dem. Zamfirescu, Alexandru Surdu și Constantin Noica, Editura Trei, București, 1995

RADU NECULAU

L

Étienne de La Boétie (1530–1563)
DISCURS DESPRE SERVITUTEA VOLUNTARĂ (1548)

Soarta nu a fost prea generoasă cu La Boétie: el a murit, probabil de dizenterie, la numai treizeci și trei de ani. Pînă la această vîrstă, a avut timp să-și uimească contemporanii prin precocitatea gîndirii sale. Crescut în cultul Antichității greco-romane, La Boétie ajunge să ia o diplomă în magistratură de la Universitatea din Orléans, unde este coleg cu François Hotman. După ce în timpul studiilor s-a arătat interesat de dreptul roman, el ajunge consilier al Parlamentului din Bordeaux. În ultimii ani ai scurtei sale vieți, este adeptul unei politici de toleranță în chestiunile religioase care agitau în acea vreme regatul francez. Cîteva sonete și poeme, traducerea unei scrieri atribuită pe atunci lui Aristotel, *Economica*, alte cîteva traduceri din Plutarh și Xenofon formează, alături de micul eseu pe care îl comentăm aici și de un memoriu, opera scrisă a lui La Boétie.

Discours sur la servitude volontaire (*Discurs despre servitutea voluntară*)* a fost trimis lui Michel de Montaigne, mijlocind astfel prima lor întîlnire. Montaigne, de care La Boétie a fost legat printr-o prietenie exemplară, afirmă că *Discursul* a fost scris pe cînd autorul avea 16 sau 17 ani; mai probabil este însă că a fost redactat pe cînd autorul era încă student, fiind doar revizuit mai apoi.

Ceea ce surprinde cititorul încă de la primele rînduri este respingerea de către autor a unui loc comun în gîndirea politică de pînă la el: distincția între monarhie și tiranie. Pentru La Boétie, ele par să însemne același lucru; astfel, înainte de a se întreba „dacă alte feluri de republică sînt mai bune decît monarhia", el dorește să chestioneze „dacă [monarhia] trebuie să aibă vreun loc [între regimurile politice]" (p. 132). În opinia sa, tirania nu este decît dominația unuia singur peste toți ceilalți (aflăm că oamenii nu sînt guvernați, ci tiranizați — p. 134); posibilitatea ca această dominație să fie legitimă în unele cazuri nici nu este investigată. Este drept, condamnarea, în premieră, a monarhiei o dată cu tirania, trebuie luată, probabil, *cum grano salis*: autorul menționează pe un ton admirativ exemplul spartanilor, care nu recunosc alt senior decît „regele și rațiunea" (p. 147).

La Boétie descrie „tirania" într-un mod care trădează influența lui Platon și Xenofon (de altfel, el citează explicit dialogul lui Xenofon despre tiranie). Există trei feluri de tirani: (1) cei ce și-au dobîndit regatul prin alegeri populare, (2) cei care l-au cucerit cu armele și (3) cei care

l-au moștenit. Cei care ar trebui să fie cei mai puțin insuportabili, dar, de fapt, se dovedesc cei mai răi sînt cei dintîi, pentru că „ei nu văd alte mijloace de a asigura noua tiranie decît prin extinderea servituții" (p. 143). Cei care îl mențin pe tiran sînt doar 4, 5 sau 6 indivizi. Aceștia au însă 600 care profită de ei, iar cei 600 au, la rîndul lor, 6 000. Pînă la urmă, o sută de mii, apoi chiar un milion (altfel spus, o mare parte din oameni) depind de favorurile tiranului. Îndată ce un rege se declară tiran, toți nemernicii din regat i se alătură, pentru a deveni tirani mai mici (pp. 162–163). „Astfel, tiranul îi aservește pe supuși unul prin intermediul celuilalt" și ajunge să fie păzit chiar de către cei care ar trebui să se păzească (p. 164). Cei care îl servesc pe tiran trăiesc nefericiți, crede La Boétie, iar tiranul nu face nici el excepție: nu iubește și nici nu este iubit. Adesea, tiranii sînt uciși chiar de favoriții lor.

Tirania este respingătoare nu numai din pricina formulei sale politice, ci mai ales a efectelor sale asupra poporului. Sub tirani, oamenii devin lași și efeminați (p. 153); ei sînt împinși de tirani spre credința în miracole (p. 162). La Boétie afirmă răspicat chiar că tiranii „prostesc" poporul și prezintă exemplul lui Cyrus, care, pentru a-i supune pe lidieni, a înființat bordeluri, taverne și locuri publice. Îndepărtarea de viața sobră și căutarea „plăcerilor vane" în tot felul de „festivaluri", unele dintre ele plătite prin generozitatea tiranului, subminează spiritul de libertate (vezi pp. 155–156). Mulțimea este impresionată de tirani, care o conving că sînt mai mult decît simpli oameni, ascunzîndu-se vederii pentru ca poporul să se abandoneze imaginației. De aceea, pentru cei mulți, aparițiile tiranilor au un grad de „stranietate" (p. 158).

Teza centrală a *Discursului* este aceea că servitutea politică este „voluntară". Ceea ce La Boétie vrea să explice este de ce „un milion de oameni slugăresc mizerabil, cu gîtul în jug, neconstrînși de o forță mai mare, ci fermecați de numele unuia singur, de a cărui putere nu ar trebui să se teamă, pentru că este doar unul [în timp ce ei sînt mulți], și ale cărui calități nu ar trebui să le respecte, pentru că se poartă inuman și sălbatic cu ei" (pp. 132–133). „Este poporul cel care se aservește pe sine, care își taie gîtul, care, putînd să aleagă dacă să servească sau să fie liber, uită slobozenia și alege jugul, [este poporul cel] care consimte să își facă rău sau, mai degrabă, îl cumpără" (p. 136). Națiunile sînt atît de oarbe la propriul bine încît oamenii ajung să își dea viața la ordinele celui care îi oprimă. Tirania, pentru La Boétie, se sprijină, în ultimă instanță, pe consimțămîntul celor tiranizați.[1] Tiranul „nu are decît doi ochi, două mîini, un singur corp", exact ca oricare alt om, dar el are în plus „avantajul pe care voi i-l dați pentru a vă distruge". „Ai cui sînt ochii cu care vă iscodește, dacă nu ai voștri? De unde a luat el atîtea mîini cu care să vă lovească, dacă nu de la voi? Picioarele cu care el calcă peste orașele voastre de unde le are dacă nu sînt ale voastre? Cum a dobîndit el puterea asupra voastră, dacă nu prin voi?" (p. 138).

Este ceva în natura libertății politice care o face greu de suportat de oameni. Ea este ușor de dobîndit, pentru asta este suficient să o dorești, însă „libertatea oamenii nu o doresc deloc, se pare, pentru că dacă ar dori-o, ar avea-o, așa că refuză un asemenea plocon, doar pentru că ar fi prea ușor de dobîndit" (*ibid.*).

O asemenea nepăsare față de libertatea politică trebuie explicată, cu atît mai mult cu cît „libertatea este naturală" (p. 141), iar privarea de libertate este contra naturii. „Noi nu numai că ne naștem în posesia slobozeniei noastre, dar și cu înclinarea de a o apăra." La Boétie crede că exemplul animalelor dovedește caracterul natural al libertății: animalele, „dacă oamenii n-ar fi prea surzi, le-ar striga: «Trăiască Libertatea!»" (*ibid.*). Unele animale mor cînd sînt capturate, altele rezistă cu încrîncenare atunci cînd sînt prinse, iar în captivitate dau semne de nefericire. Elefantul merge pînă acolo încît își oferă chiar colții de fildeș vînătorilor, drept răscumpărare.

Această înclinație naturală indică faptul că oamenii nu sînt destinați unei vieți de servitute: „noi sîntem cu toții asociați (*compagnons*)" pentru că natura ne-a pus în „asociere" (*compagne*). Există în *Discurs* un fel de intuiție contractualistă, o concepție implicită a unui pact politic încheiat între oameni liberi: natura ne-a dat darul vocii pentru a fraterniza încă și mai mult, „pentru a face, într-o declarație comună și mutuală a gîndurilor noastre, o comuniune a voințelor noastre"; natura este cea care ne vrea uniți pe toți și noi nu ne putem îndoi de asta (*ibid.*).

De ce acceptă totuși oamenii această servitute care este, se vede, atît de potrivnică naturii lor? Dacă nu lașitatea este cea care explică servitutea, atunci ce „monstru de viciu" o explică? „Prima rațiune a servituții este obiceiul" (p. 153). „Oamenii se nasc sub jug și, crescînd în servitute, se mulțumesc să trăiască așa cum au fost învățați [...]; ei iau drept naturală starea de la nașterea lor" (p. 145). Urmașii celor care au fost cuceriți, de exemplu, continuă să trăiască în servitute fără regret. Dar trebuie să fie ceva tot în natura umană care să explice durabilitatea acestei obișnuințe întru servitute. „Deși natura omului este să fie liber și să vrea să fie, este tot în natura sa să o țină pe calea pe care i-a dat-o educația" (p. 150). Mai mult, „noi ascultăm în mod natural de părinți" (p. 140). Servitutea, ca și libertatea, are deci un fundament natural, care apoi se modifică prin influența „educației". „Trebuie să mărturisim că ea [natura] are asupra noastră o putere mai mică decît [credem] de obicei; ce este natural, oricît de bun ar fi, se pierde dacă nu este întreținut" (p. 145). Este nevoie deci de o educație politică („cărțile și doctrinele dau oamenilor, mai mult decît orice altceva, gustul libertății și ura față de tiranie" — p. 151), iar compoziția *Discursului*, influențată evident de modelul oratoric greco-roman, pare să ne indice că el este destinat tocmai acestui scop.

Ce trebuie făcut pentru a scăpa de starea de servitute? Această eliberare este și în puterea celor care au consimțit pînă acum, arată La

Boétie. Îndemnul lui este simplu — „Hotărîți-vă să nu mai serviți și iată-vă liberi" (p.139) — și plauzibil totodată, în cazul în care tirania nu s-ar sprijini, în esență, decît pe consimțămîntul celor tiranizați. La Boétie pare să implice că răsturnarea tiraniei este mai mult decît o posibilitate: este o datorie. Tirania este, din punct de vedere juridic, profund nelegitimă; am văzut că perpetuarea ei depinde de obicei, însă anii „nu dau niciodată dreptul de a face rău". La Boétie respinge deci teza după care, în acest caz, tradiția face dreptul: „[anii] măresc nedreptatea" (p. 151). Tirania este contrară chiar și voinței divine (p. 171).

Această pledoarie pentru libertate a avut ecou în tabăra protestantă în cursul tulburărilor religioase care iau amploare în Franța începînd cu deceniul șapte al secolului al XVI-lea. *Discursul* lui La Boétie a circulat în manuscris încă înainte să fie publicat integral (ajungînd mai apoi să fie cunoscut sub titlul *Contr'Un*) într-un mediu intelectual și politic din care apar o serie de pledoarii pentru rezistență în fața „tiraniei" regelui francez, pledoarii compuse de scriitori hughenoți radicali (*Fraco-Galia* a lui Hotman în 1573, *Datoria magistraților* a lui Théodore de Bèze în 1574 ori *Vindiciae contra tyrannos*, lucrare anonimă din 1579). Nu este însă deloc sigur că La Boétie ar fi aprobat atitudinea acestora: în *Memoriul privitor la Edictul din 1562*, el apare mai curînd ca un sprijinitor al unei linii moderate, propunînd un „catolicism reformat". La Boétie pare să dezaprobe atitudinile radicale și scrie, referindu-se probabil la tiranicid, că „nu trebuie să se abuzeze de sfîntul nume al libertății pentru a face acte necugetate" (p. 153). El este partizanul unei eliberări pașnice de tiranie: „o țară nici n-ar avea de ce să se supună unui tiran: e suficient să nu se facă nimic pentru el și acesta ar rămîne fără de putere" (p. 136). În *Discursul* lui La Boétie, tiranul și complicii lui sînt lăsați în voia lui Dumnezeu, și nu a oamenilor, spre a fi pedepsiți.

Note

* Citatele din text sînt din Étienne de La Boétie, *Discours sur la servitute volontaire*, GF-Flammarion, Paris, 1983. Traducerea este făcută de autorul articolului.

[1] Vezi Platon, *Republica*, 575d: „Deci așa se întîmplă [i.e. așa se instituie tirania] dacă oamenii se supun de bunăvoie."

Referințe

Exegeză

Joseph Barrère, *Estienne de La Boétie contre Nicolas Machiavel*, A. Mollat, Bordeaux, 1908

Hem Day, *Étienne de La Boétie: aperçu sur sa vie et sur son œuvre*, Pensée & Action, Paris, 1954

Anne-Marie Cocula, *Étienne de La Boétie*, Sud-Ouest, Bordeaux, 1995

Jean-Michel Delacomptée, *Et qu'un seul soit l'ami: La Boétie*, Gallimard, Paris, 1995

Alte scrieri
Étienne de La Boétie, *Œuvres complètes*, W. Blake, Bordeaux, 1991
Étienne de La Boétie, *Mémoire sur la pacification des troubles*, Droz, Geneva, 1983

CĂTĂLIN AVRAMESCU

John Locke (1632–1704)

AL DOILEA TRATAT DE GUVERNARE (1690)

John Locke — viața și opera

John Locke s-a născut la 29 august 1632, în Wrington, Somerset, în al șaptelea an de domnie al regelui Carol I. Era fiul cel mai mare al unei familii cu simpatii puritane, din pătura de jos a clasei de mijloc (*lower middle-class*). Tatăl său a fost căpitan în armata Parlamentului în timpul Războiului Civil; se pare că unul din superiorii acestuia i-a asigurat tînărului Locke posibilitatea de a studia mai întîi la Westminster School și apoi la Chris Church College din Oxford.

Cariera sa de gînditor politic s-a datorat într-un mod spectaculos cunoștințelor lui de medicină. În 1667 îl întîlnește pe Anthony Ashley Cooper, conte de Shaftesbury, pe care îl salvează miraculos de la moarte, operîndu-l de o boală de piept. În urma operației, cei doi s-au împrietenit, Locke devenind medicul personal, sfătuitorul și confidentul lordului Ashley. S-a ocupat de servitorii lordului, de pregătirea căsătoriei fiului cel mare al acestuia și a redactat Constituția statului Carolina, o colonie americană al cărei lord-protector era Shaftesbury. Cînd Ashley a devenit prim-ministru în 1672, Locke a fost numit șeful de cabinet și secretar al consiliului comerțului.

Pe măsură ce Shaftesbury se opune tot mai deschis politicii lui Carol al II-lea, situația lui Locke devine tot mai nesigură. Aceasta cu atît mai mult cu cît a fost bănuit de a fi autorul *Scrisorii unei persoane distinse către prietenul acesteia din provincie*, pamflet care a deranjat guvernul și care a dus probabil la plecarea pripită a lui Locke în Franța, în 1675, atunci cînd Shaftesbury pierde puterea.

În 1679 se întoarce în Anglia o dată cu revenirea la putere a protectorului său, reluîndu-și vechile activități. Deși se pare că nu a jucat un rol important în conspirația lui Shaftesbury și a lui Monmouth împotriva regelui — conspirație care a dus la exilul și în cele din urmă la moartea lui Shaftesbury — a atras asupra sa bănuielile Curții și în 1683 s-a refugiat în Olanda. Pare să fi fost implicat într-o oarecare măsură în plănuirea Revoluției Glorioase din 1688. Avea prieteni printre refugiații englezi din Olanda și era cunoscut de către Wilhelm de Orania, întorcîndu-se în Anglia în 1689 cu aceeași corabie care o transporta pe soția lui Wilhelm, prințesa Maria.

În 1689 a publicat *Epistola de Tolerantia* (scrisă probabil la Amsterdam în 1685), în același an apărînd și versiunea englezească a acesteia, aparținîndu-i lui William Popple sub titlul *A Letter Concerning Toleration* (*Scrisoare despre toleranță*). În anul următor îi apar de asemenea *Two Treatises of Government* (*Două tratate de guvernare*)* și *Eseu despre intelectul omenesc*. Scrierea „Tratatelor" a început încă din perioada cînd Locke locuia pe proprietatea lui Shaftesbury și, după cît se pare, la cererea acestuia. Tot din aceeași perioadă datează și *An Essay Concerning Toleration* (*Eseu despre toleranță*, 1687).

S-a retras în 1691 la Oates Manor din Essex, proprietatea deținută de Lady Masham, unde a continuat să lucreze la *Eseu* și în 1694 a publicat o a doua ediție a acestuia. *Eseul* și *Scrisoarea despre toleranță* l-au implicat într-o lungă serie de polemici cu privire la consecințele religioase ale ideilor sale.

Ultimii ani i-a petrecut retras la Oates. A scris unele studii biblice și un comentariu la Epistolele Sfîntului Pavel. A murit pe 28 octombrie 1704, în timp ce scria a patra *Scrisoare despre toleranță*. A fost înmormîntat lîngă Oates, la biserica parohială din High Laver.

Al doilea tratat de guvernare. *Patru tipuri de lecturi*

În ciuda titlului său, care poate sugera o abordare academică a problemei guvernării, *Al doilea tratat* a fost scris mai degrabă ca un pamflet politic. Locke l-a compus pentru a justifica rezistența politică și militară împotriva regelui Carol al II-lea. Mișcarea de rezistență căpătase rapid o amploare națională, dezvoltîndu-se pe trei direcții: religioasă, politică și economică.

Din punct de vedere religios, majoritatea protestantă, indiferent de nuanțele ei, nu putea accepta ca Iacob, un catolic convins, să fie succesorul la tron al lui Carol al II-lea. Conflictul politic pornea în primul rînd de la absolutismul monarhic, iar cel economic de la puterea fiscală a regelui, care putea impune taxe și impozite chiar și fără aprobarea Parlamentului. O altă sursă a conflictului economic o reprezenta puterea regelui de a redistribui proprietățile după bunul său plac.

În *Al doilea tratat*, componenta religioasă a conflictului lipsește cu desăvîrșire. Locke va aborda separat această problemă, în celebra sa *Scrisoare despre toleranță* (1689). *Al doilea tratat* se referă exclusiv la componenta politică și la cea economică a conflictului izbucnit în Anglia sfîrșitului de secol XVII.

Revoluția Glorioasă a fost o revoluție conservatoare. Conducătorii ei nu își propuseseră să distrugă politica existentă pentru a o înlocui cu una nouă. Scopul lor era acela de a reveni la structura politică tradițională a Angliei, cea de dinaintea absolutismului lui Carol al II-lea.

Al doilea tratat poate fi citit fără mari dificultăți din acest punct de vedere conservator. Aceasta este ceea ce am numit „lectura locală" a tex-

tului. Programul politic expus de Locke — monarhie limitată, repunere în drepturi a Parlamentului bicameral, democrație limitată — putea fi socotit acceptabil de către orice *whig* din secolul al XVII-lea. Chiar și unele măsuri mai puțin obișnuite pentru mentalitatea epocii — o mai mare dependență a executivului față de Parlament și o accentuare a caracterului popular al puterii — pot fi înțelese drept încercări de anulare a excesului absolutist printr-un exces de sens contrar.

Abordat din perspectiva lecturii locale, *Al doilea tratat* este, așadar, expresia unui conservator reformist. Adept al unei revoluții reactive, care distruge o structură politică în numele structurii anterioare, Locke pare astfel un precursor al lui Edmund Burke mai degrabă decît al lui John Stuart Mill.

Dar *Al doilea tratat* conține elemente, adesea numai într-o formă implicită, germinală, care pemit o lectură universală, independentă de orice tradiție politică locală. Egalitatea politică, respingerea sistemului feudal de privilegii, introducerea sistemului de drepturi și libertăți universale, toate aceste elemente, prezente într-o formă sau alta în tratatul lui Locke, stau la baza republicanismului și a democrației moderne.

Combinate, ele generează o structură politică absolut nouă, care nu poate deriva din simpla reformare a structurilor anterioare. Locke poate fi astfel înțeles ca un revoluționar creativ, promotor al unui model politic (în speță al celui liberal) diferit de toate celelalte deja existente.

Spre deosebire de revoluțiile reactive, revoluțiile creative sînt în mod pronunțat universaliste. Ignorînd orice model politic local, ele propun structuri și instituții care le pot înlocui cu succes pe cele vechi (oricare ar fi acestea).

Citit din această perspectivă, *Al doilea tratat* poate justifica atît marile revoluții democratice din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, cît și revoluțiile antitotalitare și antietatiste din secolul al XX-lea. Mai mult, Locke poate justifica astfel proiecte revoluționare aflate astăzi într-o fază germinală, care nu a depășit încă nivelul elaborărilor teoretice de principiu.

Am în vedere aici proiectul statului minimal și proiectul contractualist. Chiar dacă cele două proiecte au destule elemente comune, prefer să le prezint separat.

Proiectul statului minimal reprezintă un atac la adresa statului paternalist, asistențial, care își asumă roluri greu de justificat și al cărui aparat birocratic tinde să restrîngă tot mai mult sfera libertății individuale. Faptul că unul din promotorii de marcă ai acestui proiect, Robert Nozick, recurge explicit la argumente lockeene pentru a-și susține punctul de vedere arată că lectura universală a tratatului lui Locke continuă să fie fecundă.

Proiectul contractualist, apropiat în multe privințe de cel al statului minimal, căuta să pună la punct un cadru constituțional capabil să evite birocratizarea. James Buchanan, care a contribuit într-o măsură importantă la resurecția contractualismului, nu ezită să vorbească despre o „revoluție constituțională". Dar Locke este el însuși un promotor al

teoriei contractualiste, iar *Al doilea tratat* poate oferi sugestii demne de luat în seamă de adepții acestei teorii.

Am identificat astfel patru tipuri de lectură a tratatului lui Locke; lectura imediată, dependentă de contextul istoric al autorului; lectura indirectă, dependentă într-o măsură mai mică sau mai mare de contextul istoric al cititorului; lectura locală, dependentă de tradițiile politice ale Angliei și, în fine, lectura universală, independentă de orice tradiție politică locală.

Ținînd cont de aceste lecturi posibile, mă voi concentra, în analiza tratatului lui Locke, asupra a patru teme: argumentul arhic, argumentul proprietății, argumentul puterii limitate și argumentul rebeliunii. Consider că acestea sînt temele fundamentale ale tratatului, deoarece discutarea lor nu poate fi evitată în nici una din cele patru tipuri posibile de lectură.

Argumentul arhic

Un argument arhic este un argument menit să explice existența statului, a unei comunități guvernate prin mijloace politice. Construim un argument arhic ori de cîte ori sîntem nevoiți să răspundem la întrebarea „de ce există statul mai degrabă decît anarhia?"

Punctul de plecare al argumentului lockean îl constituie postularea unei legi fundamentale a naturii, potrivit căreia umanitatea în întregul ei trebuie conservată (§16, §134, §149, §183). Umanitatea ca întreg înseamnă toți oamenii și fiecare om în parte. Prin urmare, dacă umanitatea trebuie conservată, fiecare om are dreptul la autoconservare.

Această lege fundamentală este una normativă: ea nu descrie comportamentul uman, ci prescrie un mod de comportament moralmente acceptabil.

Pe de altă parte, legea fundamentală nu este o simplă convenție umană. Prin urmare, nici o modificare a instituțiilor sau a mentalităților nu poate anula această lege. Ea nu este menită să regleze comportamentul uman în anumite circumstanțe trecătoare, astfel încît să putem renunța la ea în clipa în care situația *de facto* a devenit alta. Dimpotrivă, legea fundamentală prescrie comportamentul tuturor oamenilor și al fiecărui om în parte independent de orice circumstanțe concrete. Acesta este motivul pentru care este „fundamentală" și totodată „naturală", așadar independentă de orice convenție.

Locke introduce conceptul de lege fundamentală a naturii pentru a justifica ideea că oamenii sînt guvernați de legi chiar și în lipsa oricărei organizări politice. Din punctul său de vedere, anarhia nu este sinonimă cu anomia. Robinson Crusoe pe insula sa se conduce după legea fundamentală a naturii chiar dacă el nu trăiește într-un stat. Altfel spus, legea nu este un criteriu pe baza căruia să putem distinge o situație arhică de una anarhică.

Din legea fundamentală a naturii putem deriva, pe cale rațională, diferite legi naturale care ne prescriu comportamentul în situații date. De exemplu, de fiecare dată cînd sînt atacat de cineva, am dreptul să mă apăr. Legea fundamentală a naturii pretinde conservarea tuturor oamenilor și a fiecărui om în parte. Dacă sînt atacat, dreptul meu la autoconservare este pus sub semnul întrebării. Cum acest lucru nu este permis de legea fundamentală, rezultă că trebuie să existe o lege naturală care să-mi permită autoapărarea.

Aceasta înseamnă că, din punctul de vedere al lui Locke, oamenii sînt înzestrați cu suficientă rațiune pentru a putea recunoaște legea fundamentală a naturii și pentru a putea deriva din ea legi naturale. O consecință a acestei viziuni este că nebunii, redușii mintal și copiii nu pot fi subiecte ale dreptului natural (§59, §60).

O a doua consecință este că fiecărui om (cu excepțiile sus-menționate) îi este garantat dreptul de a-i pedepsi pe cei care încălca legea fundamentală a naturii și legile naturale derivate din ea. Cum aceste legi sînt normative și nu descriptive, ele nu ar avea nici un efect dacă încălcarea lor ar rămîne nepedepsită. Prin urmare, fiecare om are puterea de a executa legile naturale (§7).

Locke numește „stare naturală" acea situație anarhică în care fiecare om este înzestrat cu puterea de a executa legile naturale (inclusiv legea fundamentală) și în care majoritatea oamenilor recunosc și respectă legea fundamentală a naturii și toate legile naturale ce pot fi derivate pe cale rațională din ea.

Prin urmare, starea naturală este o situație anarhică moralmente acceptabilă. Ea se deosebește de starea de război, în care majoritatea oamenilor nu respectă legea fundamentală și celelalte legi naturale și care, în consecință, reprezintă o situație anarhică moralmente inacceptabilă.

Concepția despre anarhie a lui Locke este mai nuanțată decît cea a lui Hobbes. Locke presupune existența a două tipuri diferite de anarhie: una cvasianomică (situația anarhică moralmente inaceptabilă — starea de război) și una cvasinomică (situația anarhică moralmente acceptabilă — starea naturală). Anarhia stării de război este cvasianomică nu în sensul inexistenței legii, ci în cel al nerespectării ei.

Locke a putut dezvolta o astfel de concepție nuanțată despre anarhie modificînd conținutul legii fundamentale a naturii. Pentru Hobbes, această lege sună astfel: fiecare om trebuie să se autoconserve. În consecință, starea naturală hobbesiană este una a conflictului generalizat. Respectînd legea naturală, fiecare om devine ostil tuturor celorlalți, care îi amenință subzistența.

Starea naturală descrisă de Hobbes seamănă în multe privințe cu starea de război a lui Locke. Diferența fundamentală dintre ele constă în faptul că, dacă starea naturală hobbesiană este o consecință a respectării legii fundamentale a naturii, starea lockeană de război derivă din nerespectarea acestei legi. Hobbes reușește să combine ideea de anarhie guvernată de legi cu prejudecățile noastre antianarhice, potrivit cărora

orice situație anarhică este cu necesitate rea, întrucît implică violența reciprocă generalizată.

Locke pare, cel puțin la prima vedere, liber de asemenea prejudecăți. Starea naturală descrisă de el este una pașnică și moralmente acceptabilă. Acest lucru devine posibil o dată cu reformularea de către Locke a legii fundamentale a naturii, după cum urmează: fiecare om în parte *și omenirea ca întreg* trebuie să se autoconserve. Adăugirea modifică radical comportamentul oamenilor: subzistența celuilalt devine, potrivit noii legi fundamentale, la fel de importantă pentru mine ca și propria mea subzistență. Prin urmare, starea naturală lockeană este mai puțin amenințată de primejdia violenței reciproce.

În starea naturală, toți oamenii sînt liberi și egali între ei (§4). Sînt liberi în sensul că nimeni nu este supus constrîngerilor din partea celorlalți, nimeni nu depinde de voința altora. Și sînt egali în sensul că toți se supun legilor naturale și fiecare are puterea de a executa aceste legi.

Totuși, starea naturală, deși este moralmente acceptabilă, prezintă mai multe inconveniente. Cel mai important dintre ele este faptul că din starea naturală se poate trece oricînd în starea de război. Diferența dintre cele două stări este una de grad. În consecință, se poate oricînd întîmpla ca majoritatea oamenilor să nu mai respecte legile naturale, generînd astfel o situație anarhică moralmente inacceptabilă.

Locke descrie trei modalități prin care starea naturală poate degenera în stare de război (§§124–126). Prima derivă din faptul că, în starea naturală, legile naturale sînt interpretate diferit de către oameni diferiți. Cu alte cuvinte, nu există o interpretare standard a legilor naturale, care să poată reglementa comportamentul tuturor.

Cea de-a doua provine din inexistența, în starea naturală, a instituțiilor judecătorești, instituții capabile de decizii imparțiale. Altfel spus, în starea naturală oamenii sînt subiectivi nu numai în ceea ce privește interpretarea legilor, dar și în privința executării acestora. Nu există, așadar, o reglementare a pedepselor. Nimeni nu poate spune de ce un om a fost pedepsit într-un fel mai degrabă decît într-altul. În aceste condiții, pedepsele pot deveni foarte ușor excesive, deoarece individul care a fost lezat în drepturile sale și care este singurul în măsura să-l pedepsească pe vinovat tinde să-și supraevalueze pagubele.

În fine, cea de-a treia modalitate de trecere de la starea naturală la starea de război derivă din diferența concretă de putere dintre cei aflați în conflict. Teoretic, fiecare om ale cărui drepturi naturale au fost încălcate are puterea de a executa legea și deci de a-l pedepsi pe vinovat. Dacă cel nedreptățit este mai puternic decît infractorul, el va reuși acest lucru (și va tinde, după cum am văzut, să aplice o pedeapsă excesivă). Dacă însă lucrurile stau invers, infractorul va putea oricînd să se sustragă pedepsei.

Pentru a evita inconvenientele stării naturale, oamenii vor dori, așadar, o interpretare univocă a legilor, o reglementare imparțială a pe-

depselor și existența unei puteri constante, superioară tuturor părților aflate în conflict. De aceea, ei vor renunța la dreptul individual de a executa legile naturale, pe care îl vor ceda comunității ca întreg.

Formarea comunității nu presupune încă apariția statului. Comunitatea reprezintă o entitate intermediară între starea naturală și stat. Fiecare individ acceptă să devină membru al comunității în măsură în care renunță la dreptul său de a executa legile naturale în favoarea comunității ca întreg. Nu este limpede dacă, din punctul de vedere al lui Locke, această acceptare ia forma unui contract sau a unui consens tacit.

Locke introduce noțiunea de comunitate din două motive. Pe de o parte, comunitatea este premisa necesară apariției statului. Toate inconvenientele stării naturale provin, în ultimă instanță, din dreptul individual de a executa legile. Dacă indivizii renunță fiecare în parte la acest drept, el dispare. Și o dată cu el, dispare însăși structura conceptuală a argumentului arhic lockean, pentru că legile naturale devin superflue. În consecință, dreptul de a executa legile nu trebuie să dispară; el trebuie transferat dinspre indivizi către comunitate. Comunitatea ca întreg devine purtătorul de drept al puterii de a executa legile naturale.

Transferul direct către stat al puterii de executare a legilor nu ar avea ca efect decît multiplicarea stării naturale, în sensul că entităților individuale care există în această stare li s-ar adăuga una nouă, numită stat. Dacă însă transferul are loc dinspre indivizi spre comunitate, spre clasa tuturor indivizilor, această multiplicare devine imposibilă. Clasa tuturor indivizilor nu poate fi concepută ca un individ alături de ceilalți.

Pe de altă parte, dacă transferul puterii de a executa legile naturale se face înspre comunitate, aceasta nu își poate pierde nici un moment suveranitatea. Instituțiile statului, prin care comunitatea își exercită puterea, pot fi la un moment dat dizolvate. Însă chiar dacă aceste instituții încetează să mai existe, comunitatea ca întreg continuă să își manifeste voința, tocmai pentru că puterea de a executa legile continuă să-i aparțină.

Comunitatea, ca o clasă a tuturor indivizilor, transferă statului mijloacele și metodele de a folosi puterea executivă. Ea nu transferă, așadar, puterea ca atare, ci numai dreptul de a edifica și de a folosi acele instrumente instituționale menite să pună în aplicare puterea. Acest transfer are loc pe baze explicit contractuale. Statul nu preia puterea comunității, ci doar o poate folosi în anumite condiții. Voi analiza aceste condiții atunci cînd voi discuta argumentul puterii limitate.

Argumentul arhic lockean pare discutabil din cel puțin trei perspective. O primă obiecție constă în faptul ca argumentul lui Locke este construit astfel încît să răspundă la întrebarea „Cum poate deriva o situație arhică dintr-una anarhică?". Această întrebare presupune însă că deja am răspuns afirmativ la întrebarea: „Poate în principiu o situație arhică să derive dintr-una anarhică?"

Aceasta înseamnă că Locke porneşte de la următoarele premise implicite: există cel puţin o situaţie arhică superioară oricărei situaţii anarhice; în consecinţă, singurul lucru care trebuie arătat este modul în care respectiva situaţie arhică derivă din anarhie.

A postula că există o situaţie arhică superioară oricărei situaţii anarhice înseamnă a prejudeca. Înseamnă a pretinde din capul locului şi fără argumente că o situaţie arhică este preferabilă anarhiei.

O a doua obiecţie care poate fi adusă argumentului arhic lockean se referă la naturalismul acestuia. Locke postulează existenţa unei legi fundamentale a naturii, independentă de orice convenţie umană şi de orice circumstanţă istorică.

Obiecţii la adresa acestui tip de gîndire sînt multe. Cum poate fi recunoscută o lege fundamentală a naturii atîta vreme cît doi filozofi o formulează diferit? De unde ştim, în acest caz, că avem de-a face cu o lege naturală şi nu cu o convenţie impusă de un gînditor sau altul? Dar chiar dacă am fi siguri că am descoperit într-adevăr o lege naturală, în ce măsură este această lege capabilă să ne determine comportamentul moral? Mai mult, dacă legile naturale sînt descriptive, în sensul că descriu anumite regularităţi şi astfel nu pot fi încălcate (pentru că dacă ar putea fi încălcate am avea de-a face cu legi false, care descriu regularităţi aparente), cum putem concepe o lege naturală normativă, care poate fi încălcată deoarece ea doar încearcă să impună anumite regularităţi?

Locke nu răspunde la nici una din aceste întrebări. Pentru el, conceptul de lege fundamentală a naturii ca lege normativă în plan moral pare neproblematic. Cum însă conceptul respectiv este, după cum am văzut, discutabil din punct de vedere teoretic, un argument arhic întemeiat pe un astfel de concept nu poate fi decît discutabil.

În fine, o a treia obiecţie adresată argumentului elaborat de Locke se referă la contractualismul acestuia. Perspectiva contractualistă are sens doar atunci cînd încercăm să explicăm formarea unei asociaţii. În acest caz, putem să vorbim despre un contract de asociere. De aceea, nu putem aplica teoriile contractualiste la nivelul societăţii ca întreg decît dacă definim societatea fie ca pe o asociaţie unică, fie ca pe o asociaţie de asociaţii.

Locke pare să definească societatea ca pe o asociaţie unică, ai cărei membri devin toţi indivizii existenţi în starea naturală. De aceea, din punctul său de vedere, trebuie să existe cel puţin acel contract care să stabilească modul de conducere a societăţii. Dar este oare societatea o asociaţie?

Argumentul proprietăţii

Locke discută problema proprietăţii în capitolul 5 din *Al doilea tratat*. El caută să justifice proprietatea privată — mai exact, să răspundă

la întrebarea: „Cum poate exista proprietate privată în condiţiile în care Dumnezeu, creator al Pămîntului, l-a oferit pe acesta lui Adam şi urmaşilor lui?" Acest mod de a pune problema este comun secolului al XVII-lea. Existenţa proprietăţii private părea să contravină ideii creştine potrivit căreia oamenii sînt cu toţii moştenitori ai creaţiei divine şi au deci un drept comun asupra acestei creaţii. Intenţia lui Locke este aceea de a arăta că proprietatea privată nu contravine ideii creştine a moştenirii comune.

Locke începe prin a admite că Dumnezeu a oferit tuturor oamenilor Pămîntul şi fructele acestuia. Cu alte cuvinte, oamenii posedă în comun pămîntul şi toate produsele naturale create de El.

Mai mult, fiecare om este îndreptăţit să îşi însuşească din proprietatea comună acea parte care îi este necesară pentru a supravieţui. Spre a-şi însuşi această parte, nimeni nu are nevoie de acordul celorlalţi deoarece, pînă ar obţine acordul tuturor, cel în cauză ar muri de foame. Legea fundamentală a naturii, care prevede conservarea tuturor oamenilor şi a fiecărui om în parte, garantează astfel fiecăruia o minimă proprietate individuală asupra bunurilor care, iniţial, se aflau în proprietate comună. Locke adaugă acestui drept minimal de proprietate privată un altul, considerat de la sine înţeles: dreptul fiecărui om de a fi proprietarul propriului său trup.

În fine, Locke admite şi un al treilea drept de proprietate individuală, anume dreptul fiecărui om de a fi proprietarul produselor muncii sale. În ultimă instanţă, dreptul individual de proprietate derivă din capacitatea fiecăruia de a prelucra bunurile naturale aflate în posesie comună.

Nimeni nu este proprietarul bunurilor naturale, neprelucrate. Acestea sînt bunuri ale tuturor. Calitatea de proprietar particular le este recunoscută doar acelora care prelucrează bunurile naturale, transformîndu-le prin munca lor în ceva diferit. Din punctul de vedere al lui Locke, proprietarul nu este definit ca un deţinător de bunuri, ci ca un producător de bunuri. Chiar şi vînătorul sau culegătorul primitiv devine proprietarul hranei sale prin prelucrarea unor bunuri naturale.

Locke operează, aşadar, cu două categorii de bunuri: bunuri naturale şi bunuri prelucrate. Bunurile naturale sînt comune tuturor oamenilor. Bunurile prelucrate, în schimb, sînt proprietatea particulară a celor care le-au prelucrat. Bunurile naturale tind să devină, în mod inevitabil, bunuri prelucrate, datorită legii fundamentale a naturii, care prevede conservarea fiecărui individ uman.

Care sînt totuşi limitele proprietăţii private? Care este cantitatea legitimă de bunuri naturale pe care un om şi-o poate însuşi prin prelucrare? Din punctul de vedere al lui Locke, limitele proprietăţii private derivă logic din legea fundamentală a naturii. Astfel, nimeni nu îşi poate însuşi o cantitate de bunuri atît de mare încît să pericliteze subzistenţa celorlalţi. Pe de altă parte, nimeni nu îşi poate însuşi o cantitate de bunuri mai mare decît poate folosi, pentru că astfel bunurile nefolosite

se vor distruge, iar Dumnezeu nu permite ca oamenii să risipească sau să distrugă bunurile naturale create de El. În fine, nimeni nu își poate însuși bunuri naturale pe care nu le prelucrează. Altfel spus, fiecare își poate însuși numai acea cantitate de bunuri naturale pe care o poate prelucra.

Aceste limite, care generează o economie de subzistență, cu mici proprietăți particulare aproximativ egale între ele, sînt depășite o dată cu apariția banilor. Locke consideră că oamenii introduc moneda ca element de schimb încă din starea naturală. El face această presupunere pentru a sugera valoarea economică, și nu cea politica a banilor. Apariția banilor într-o lume prepolitică implică faptul că acestora nu li se poate conferi nici o valoare politică, rostul existenței lor fiind unul strict economic.

Introducerea banilor are ca efect transformarea economiei de subzistență într-o economie a schimburilor intensive, care generează inegalități materiale. În calitate de bunuri care nu se deteriorează, banii pot fi deținuți în orice cantitate, fiind astfel transgresată limita potrivit căreia nimeni nu poate deține o cantitate de bunuri mai mare decît cea pe care o poate folosi.

Pe de altă parte, oricine își poate însuși, o dată cu apariția banilor, o cantitate oricît de mare de bunuri naturale. Chiar dacă astfel se poate întîmpla ca unii oameni să nu mai aibă acces la bunurile naturale, ei vor avea acces, prin comerț, la bunurile prelucrate a căror cantitate va fi cu mult mai mare.

În fine, limita potrivit căreia nimeni nu își poate însuși decît acea cantitate de bunuri naturale pe care o poate prelucra este și ea transgresată. O dată cu apariția banilor, fiecare poate cumpăra forța de muncă a altor oameni, sporindu-și astfel capacitatea de a prelucra bunuri naturale și deci putîndu-și însuși o cantitate mai mare de astfel de bunuri.

Prin toate aceste elemente, Locke poate fi considerat un precursor al lui Adam Smith. În același timp, el poate fi considerat și un precursor al acelor gînditori politici de orientare liberală care susțin că egalitatea în fața legii conduce la apariția de inegalități materiale și că nu putem menține un regim al domniei legii decît cu condiția ca instituțiile politice să nu intervină pentru a limita sau pentru a anula aceste inegalități materiale. Am atins astfel un aspect legat de limitele puterii politice care va fi tratat mai pe larg în secțiunea următoare.

Argumentul puterii limitate

Este util să ne reamintim aici motivele care îi determină pe oameni, în viziunea lui Locke, să părăsească starea naturală pentru a se organiza într-un stat. În linii mari, aceste motive țin de inexistența unei interpretări univoce a legilor naturale și de incapacitatea oamenilor de a aplica

aceste legi într-o manieră obiectivă. Organizarea statală apare pentru a evita astfel de inconveniente.

De aceea, scopul în vederea căruia se constituie statul precizează și limitele puterii politice. Înainte însă de a enumera aceste limite, trebuie să mai adaug un lucru. Prin „putere politică" înțeleg în primul rînd puterea legislativă, pe care Locke o consideră puterea supremă în stat. Toate celelalte puteri ale statului sînt, într-un fel sau altul, subordonate ei. De aceea, limitele puterii politice sînt, înainte de orice, limite ale puterii legislative. Locke pune în evidență patru limite ale acestei puteri (§§135–141).

În primul rînd, puterea legislativă nu poate decide într-o manieră arbitrară asupra vieților și averilor oamenilor. Apariția puterilor statului și a instituțiilor prin care aceste puteri sînt exercitate nu presupune în nici un fel anularea legilor naturale. Dimpotrivă, aceste instituții au drept scop tocmai precizarea cît mai limpede și aplicarea cît mai imparțială a legilor naturale, care sînt reguli eterne ale tuturor oamenilor, deci inclusiv ale legiuitorilor (§135). Puterea legislativă este astfel limitată la binele public.

În al doilea rînd, puterea legislativă nu poate fi exercitată prin decrete arbitrare. Parlamentul este obligat să promulge legi care să fie cunoscute de toți și care să fie aplicate tuturor în aceeași măsură și în același mod.

În al treilea rînd, puterea legislativă nu poate decide să-și însușească, în întregime sau în parte, proprietatea cuiva fără consimțămîntul acestuia. Această limită are două înțelesuri. Pe de o parte, ea se referă la reglementarea proprietății private. Din acest punct de vedere, rostul puterii legislative este acela de a preciza și de a garanta drepturile de proprietate. O dată stabilite aceste drepturi, ele nu mai pot fi încălcate de nimeni, așadar nici de către legiuitori.

Pe de altă parte, limita menționată se referă la sistemul de taxe. Locke admite că funcționarea eficientă a instituțiilor statului implică anumite cheltuieli. Aceste cheltuieli nu pot fi acoperite decît prin prelevarea de taxe, modalitate prin care instituțiile statului își însușesc o parte din veniturile cetățenilor. Dar nici o taxă nu poate fi impusă fără consimțămîntul celor care renunță astfel la o parte din proprietatea lor.

Acordul cu privire la instituirea unei taxe poate fi dat direct de către cetățeni sau indirect, prin intermediul reprezentanților acestora în Parlament. În ambele cazuri, Locke invocă pentru obținerea acordului regula majorității. I-am putea, fără îndoială, imputa lui Locke credința sa în onorabilitatea majorității, în capacitatea acesteia de a decide întotdeauna corect. Să nu uităm însă că, la vremea respectivă, problema care trebuia rezolvată ținea de incapacitatea majorității de a-și exprima voința politică și nu de eventualul comportament tiranic al acesteia.

În fine, în al patrulea rînd, legislativul nu poate decide să transfere în alte mîini puterea de a da legi. Cu alte cuvinte, rostul puterii legisla-

tive este acela de a crea legi și nu legiuitori. Comunitatea nu transferă statului puterea de a stabili și de a executa legi, ci numai dreptul de a folosi această putere. Ori de cîte ori statul abuzează de acest drept, comunitatea îl poate retrage.

Argumentul rebeliunii

Din cele spuse pînă acum rezultă că, în anumite condiții, cetățenii sînt îndreptățiți să se opună autorității, inclusiv prin mijloace violente. În mod obișnuit, noi numim „rebeliune" această opoziție violentă a cetățenilor față de autoritate.

Locke afirmă însă că adevăratul rebel este, în acest caz, statul însuși, care s-a întors împotriva propriilor cetățeni prin aceea că a transgresat limitele puterii cu care a fost învestit (§226). Statul este necesar pentru a evita inconvenientele existente în starea naturală. El este învestit cu dreptul de a folosi puterea comunității tocmai în scopul de a preciza cît mai limpede și de a aplica într-o manieră cît mai impersonală legile naturale.

Atunci cînd statul abuzează de dreptul cu care a fost învestit, el devine practic o entitate individuală aidoma celorlalți indivizi existenți în starea naturală. Aceasta pentru că, fără să mai depindă de comunitate, el confiscă puterea indivizilor de a executa legile naturale. Astfel, deși statul ca entitate continuă să existe, comportamentul său generează o situație anarhică. Această situație anarhică este una moralmente inacceptabilă, întrucît statul îi agresează pe ceilalți indivizi existenți în starea naturală. Cu alte cuvinte, comportamentul arbitrar al statului îi readuce pe oameni în starea de război. Și cum „revenirea la starea de război" este sensul etimologic exact al verbului latin *rebellare*, rezultă că, vorbind în termeni stricți, statul este adevăratul rebel.

Astfel, opoziția violentă a cetățenilor față de autoritatea arbitrară a statului nu poate fi numită propriu-zis o rebeliune ci, dimpotrivă, o tentativă de a pune capăt rebeliunii, de a reintra în legalitate. Locke identifică patru temeiuri pe baza cărora cetățenii sînt îndreptățiți să se opună, fie și violent, autorității statului.

În primul rînd, cetățenii sînt îndreptățiți să adopte un comportament ostil față de stat ori de cîte ori acesta încetează să mai respecte și să mai aplice legile naturale. Locke precizează însă că un astfel de comportament este justificat numai în cazul în care guvernanții comit erori majore (voite sau nu) în aplicarea legilor naturale (§225). Această precizare poate avea ca efect paradoxal apariția de neclarități. De exemplu, în anumite situații devine greu de stabilit dacă o încălcare de către guvernanți a unei legi naturale reprezintă sau nu o eroare majoră.

În al doilea rînd, cetățenii sînt îndreptățiți să se opună violent guvernanților ori de cîte ori aceștia încetează să mai promoveze binele public (§131).

În al treilea rînd, opoziția față de guvernanți este justificată atunci cînd aceștia decid să păstreze puterea chiar și în cazul în care au pierdut sprijinul majorității (§149). Locke își reafirmă astfel punctul de vedere conform căruia majoritatea este cea care decide, în ultimă instanță, modul de acțiune al autorității politice.

În fine, în al patrulea rînd, opoziția față de guvernanți este justificată atunci cînd aceștia încetează să mai respecte legile pozitive pe care le promulgă (§136, §200, §202). Cu alte cuvinte, în cazul în care guvernanții se pun ei înșiși în afara legii, cetățenii sînt îndreptățiți să acționeze pentru a stabili legalitatea.

Argumentul lockean al rebeliunii depinde, ca și celelalte argumente elaborate în *Al doilea tratat*, de viziunea naturalistă adoptată de Locke. Însă, dincolo de această limită, el conține o serie de sugestii demne de luat în seamă.

În primul rînd, argumentul rebeliunii implică faptul că existența statului este o condiție necesară, dar nu și suficientă a unei situații arhice. Cu alte cuvinte, simpla existență a statului nu este suficientă pentru a ne ajuta să decidem dacă avem de a face sau nu cu o situație arhică. Din punctul de vedere al lui Locke, există cazuri în care statul generează anarhie.

În sfîrșit, Locke nu ar fi putut elabora argumentul rebeliunii dacă, în prealabil, nu ar fi propus o concepție nuanțată despre anarhie. Faptul că el face deosebire între două tipuri de situații anarhice este foarte important în acest caz. Concepția despre anarhie a lui Hobbes, de pildă, nu-i permite acestuia să elaboreze un argument care să justifice opoziția violentă a cetățenilor față de stat. Pentru Hobbes, statul nu poate fi în nici un fel un generator de anarhie. El apare tocmai pentru a evita anarhia. În consecință, orice opoziție violentă față de stat nu poate avea ca efect decît revenirea la o situație nedorită de nimeni. Pentru Locke, dimpotrivă, statul poate genera un tip de situație anarhică (cel moralmente inacceptabil). În acest caz, opoziția față de stat, orice formă ar lua ea, este justificată.

Închei aici prezentarea principalelor argumente elaborate de Locke în *Al doilea tratat*. Cititorul poate opta, mai departe, pentru una din cele patru lecturi posibile ale textului. Mie nu îmi mai rămîne decît să-i urez călătorie spornică în lumea unuia dintre cei mai provocatori filozofi politici.

Notă

* Trimiterile se fac la paragraf și nu la pagină. Traducerea citatelor este făcută de autorul articolului.

Referințe

Ediții de referință

John Locke, *Second Treatise of Government*, C. B. Macpherson (ed.), Hacket Publishing Company Inc., Indianapolis, Cambridge, 1980

Locke's Two Treatises of Government, ediție critică cu o introducere și aparat critic de Peter Laslett, Cambridge University Press, Cambridge, 1960.

Ediție românească

John Locke, *Al doilea tratat despre cîrmuire. Scrisoare despre toleranță*, traducere de Silviu Culea, Nemira, București, 1999

Exegeză

John Dunn, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969

Peter Laslett, „Introduction", în Locke, *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988

D.A. Lloyd Thomas, *Locke on Government*, Routledge, Londra, New York, 1995

C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford University Press, Oxford, 1962.

Pierre Manent, „Locke, munca și proprietatea", în *idem.*, *Istoria intelectuală a liberalismului*, traducere de Mona și Sorin Antohi, Humanitas, București, 1992

Alte scrieri

John Locke, *An Essay Concerning Toleration*, 1667

John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, Mario Montuoi (ed.), Martinus Nijhoff, Haga, [1689] 1963.

John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Peter Nidditch (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1975

SORIN CUCERAI

M

Niccolò Machiavelli (1469–1527)
PRINCIPELE (1513)

Teza croceiană[1], conform căreia Machiavelli a separat politica de morală, descoperind autonomia primeia, stă la baza unei logici a rupturii care străbate literatura critică modernă consacrată lui Machiavelli. Nu e vorba doar de o ruptură de detaliu, de introducerea unor elemente noi, de contribuția, într-un anumit sens și alături de alți factori, la erodarea unei tradiții ce urmează să fie încet înlocuită. Este vorba de o ruptură radicală, care dă naștere unui nou domeniu al cunoașterii și acțiunii umane: politica modernă, obiect al unei noi științe politice bazate pe metoda inductivă proprie lui Machiavelli, pereche a științelor naturale experimentale (Cassirer 1993: 164–180). Sau, dintr-o perspectivă care duce retorica rupturii pînă la ultimele ei consecințe, de o separare a două moralități diferite, una care disprețuiește și neglijează, cealaltă care include și cultivă scopurile politice ale comunităților umane.[2]

Această din urmă teză, care propune inaugurarea de către Machiavelli nu a separării sferei politice de cea morală, ci a distincției între două universuri morale diferite, este menită să evite sau să atenueze întrucîtva ceea ce sugerează teza lui Croce, anume faptul că, după Machiavelli, politica își pierde respectabilitatea și se încarcă cu o conotație peiorativă. Lungul șir de luări de poziție „antimachiavelice", care au însoțit istoria postumă a scrierilor secretarului florentin încă din vremea circulației lor manuscrise, apare ca o sancțiune a acestui fapt.

Identificînd politica cu o sumă de manevre necurate, machiavelismul vulgar a proiectat asupra lui Machiavelli o responsabilitate fondatoare care nu se confirmă decît în parte. Chiar fără să privilegieze în mod programatic teza contrară, cea a identității dintre Machiavelli și mediul său cultural și a raportului de continuitate polemică pe care-l are cu umanismul, o altă parte a criticii a pus totuși în lumină faptul că Machiavelli nu face excepție de la contextul lingvistic și literar florentin (italian, în general), care a manifestat, pînă la sfîrșitul secolului al XVI-lea, o consecventă reticență față de cuvîntul „politică", folosit mult mai rar decît ne-am fi așteptat și cu un sens care nu leza cîtuși de puțin tradiția aristoteliciană a binelui comun ca finalitate a organizării politice a comunităților umane (în general, „politic" era sinonim cu „civil")[3].

Temelia politicii moderne și problematicul machiavelism: iată cel puțin două teme care ne îndreptățesc să considerăm că scrierile lui Ma-

chiavelli (*Principele* cu deosebire) au o actualitate de care este greu să nu se țină seama, chiar în cadrul unei cercetări care s-ar vrea „senine" și care și-ar limita cu strictețe obiectul la un trecut considerat în el însuși departe de orice implicație prezentă.

Contextul istoric al redactării Principelui. *Cîteva date biografice*

Deși redactat în 1513, *Principele* a văzut pentru prima oară lumina tiparului în 1532, la Roma (precedat de *Discursurile asupra primei decade a lui Titus Livius*, apărute cu un an înainte), fiind editat de Antonio Blado, viitor tipograf oficial al Camerei apostolice și posesor al privilegiului exclusivității asupra tipăririi scrierilor lui Machiavelli, acordat de papa Clement al VII-lea în anul 1531. Cîteva luni mai tîrziu, apare și ediția florentină a *Principelui*, la tipografia familiei Giunti, care, cu mai bine de zece ani în urmă, publicase singura lucrare a lui Machiavelli apărută antum, anume *Arta războiului* (1521).

În 1513, Machiavelli își trăiește dificil îndepărtarea de la cancelarie, după căderea republicii florentine și revenirea Medicilor. Reputația sa de om de încredere al lui Piero Soderini, conducătorul republicii florentine în calitate de gonfalonier de justiție pe viață, i-a adus, în noile împrejurări, eliberarea din funcțiile pe care le îndeplinea la cea de-a doua cancelarie și la Consiliul Celor Zece, interdicția de a mai pune piciorul în Palazzo Vecchio, precum și o amendă și domiciliul forțat în teritoriul florentin timp de un an. Presupus participant la o conspirație împotriva noului regim, el este arestat, fiind însă eliberat după cîteva luni, cu prilejul amnistiei declarate de Leon al X-lea (un Medici) la alegerea sa ca papă.

În faimoasa lui scrisoare către Francesco Vettori, fostul său coleg de ambasadă pe lîngă împăratul Maximilian (în 1507), Machiavelli își descrie domiciliul forțat la Sant' Andrea în Percussina. Amărăciunea pricinuită de lipsa unei îndeletniciri publice este atenuată prin studiu, dar Machiavelli nu va înceta să lucreze întru revenirea sa, sub o formă sau alta, în serviciul cetății, guvernate acum de Medici. Această scrisoare către Vettori (care, ca reprezentant al Florenței la Roma și om de încredere în ochii noului regim, putea interveni pe lîngă papa Leon al X-lea în favoarea prietenului său) este foarte importantă, întrucît ne dezvăluie starea de spirit care a dus la compunerea *Principelui*. Este totodată primul document în care Machiavelli pomenește de existența acestui mic tratat, unde, după spusele sale, discută despre „ce este un principat, de cîte feluri sînt principatele, cum se cuceresc, cum se conservă, de ce sînt pierdute". El intenționa să-i dedice lucrarea lui Giuliano de Medici, unul din fiii lui Lorenzo Magnificul, care, împreună cu fratele său, papa Leon al X-lea, și cu nepotul lor, Lorenzo, guverna practic Florența după rein-

stalarea Medicilor în 1512. După moartea lui Giuliano de Medici, în 1516, *Principele* este dedicat lui Lorenzo, viitor duce de Urbino, fiu al lui Piero de Medici și nepot al lui Lorenzo Magnificul. El este cel care va reprezenta familia la Florența, și care va guverna efectiv orașul pînă la moartea sa, în 1519, controlînd instituțiile republicane prin manipularea sistemului electoral și promovarea persoanelor fidele.

Machiavelli intrase în serviciul republicii florentine în anul 1498, fiind ales de Marele Consiliu în postul de secretar al celei de-a doua cancelarii. Relația sa personală cu gonfalonierul Piero Soderini și încrederea de care se bucura din partea acestuia i-au permis lui Machiavelli să participe la viața politică a cetății, însă nu acolo unde se lua decizia politică, ci acolo unde ea era pregătită.

Machiavelli este martorul unei serii de mutații ale regimului politic din Florența, care a pus la grea încercare creativitatea politică a contemporanilor săi. Invadarea Italiei de către francezi, în 1499, va căpăta, în reflecția istorico-politică a secolului al XVI-lea, o valoare de prag. Ea deschide o epocă de războaie și de schimbări rapide și avertizează asupră slăbiciunii politice și militare a statelor italiene. La Florența, ea pune capăt sistemului mediceean de dominare personală în cadrul unor instituții de tip republican, instituit de Cosimo cel Bătrîn și perpetuat sub descendenții săi, și aduce, pentru optsprezece ani, guvernarea republicană, unde gonfalonieratul pe viață este contrabalansat de existența Marelui Consiliu, care asigura cea mai largă participare la treburile publice pe care o cunoscuse vreodată Florența. Medicii, reveniți în 1512, se retrag în 1527, lăsînd din nou loc republicii, de data aceasta pentru numai trei ani. Din 1530, sub tutelă imperială, regimul Florenței ia definitiv calea principatului. Succesiunea de regimuri este întretăiată de momente de recrudescență ale discursului de criză și ale profetismului politico-religios.

Toate aceste schimbări mobilizează conștiințele oamenilor vremii, iar reflecția politică, supusă probei istoriei, este în continuă mișcare. *Principele* lui Machiavelli, ca și celelalte scrieri ale sale, este, în felul său, o reacție și un răspuns la această stare de criză. În aceste condiții, este firesc să ne întrebăm care sînt motivele pentru care, deși a plecat de la idei și tendințe comune în vremea sa, Machiavelli a reușit totuși să elaboreze o sinteză de interes permanent.

Structura și conținutul Principelui. *Probleme controversate*

Principele debutează cu dedicația către Lorenzo de Medici, în care, dincolo de procedeul obișnuit prin care intenționează să capteze bunăvoința destinatarului, Machiavelli dezvăluie, de fapt, ceea ce a stat la baza cărții sale: experiența lucrurilor moderne și cunoașterea celor an-

tice printr-o lectură asiduă. Reverența cuvenită ilustrului său destinatar este dublată de un abia ascuns orgoliu. Examinîndu-și propria poziție, Machiavelli consideră că este îndreptățit să trateze despre natura principilor, întrucît faptul de a nu se număra printre egalii lor îi conferă distanța necesară pentru a-i înțelege. El inaugurează totodată, în această dedicație, o atitudine ale cărei semne vor reapărea pe parcursul lucrării, anume aceea de a-și asuma în mod declarat o poziție polemică în raport cu predecesorii săi (ea se regăsește, de exemplu, în capitolul al 15-lea, unde Machiavelli promovează *verità effettuale* ca principiu al expunerii sale, opunîndu-se astfel în mod explicit acelor autori de tratate politice care l-au precedat și care au imaginat cetăți ce n-au existat niciodată în realitate).

Primele unsprezece capitole ale *Principelui* tratează despre diversele tipuri de principate, cu accent pe principatele noi. Capitolele 12–14 sînt rezervate metodelor ofensive și defensive de cucerire și de conservare a principatelor noi. Următorul grup de capitole (15–23) este axat pe calitățile personale ale unui principe și pe căile pe care acesta trebuie să le adopte pentru a-și organiza în mod eficient relațiile cu supușii și cu aliații săi. Capitolele 24 și 25 analizează cauzele slăbiciunii principilor italieni și pun problema raportului dintre *virtù* și *fortuna*. În sfîrșit, în ultimul capitol, Machiavelli arată cum sînt reunite condițiile pentru ca un principe nou, cu calități apropiate de modelul descris de el în cuprinsul lucrării, să încerce să pună în practică, cu șanse de reușită, programul de renaștere a Italiei.

Primele două capitole îi sînt de ajuns lui Machiavelli pentru a circumscrie subiectul micului său tratat. El începe prin a fixa termenii a trei probleme majore: definiția (sau una dintre definițiile) lui *stato* ca *dominio*, putere, autoritate asupra oamenilor, distincția între principat și republică, precum și distincția, în cazul principatelor, între cele ereditare și cele noi. Apoi precizează că lasă deoparte republicile, fiindcă ele au făcut obiectul altei scrieri a sa (posibilă aluzie la *Discursuri*) și expediază în cîteva cuvinte problema principatelor ereditare, a căror conservare nu i se pare că presupune o dificultate deosebită. Cu capitolul al 3-lea, intrăm astfel în ceea ce constituie indiscutabil adevăratul subiect al *Principelui*, anume problema cuceririi și păstrării principatelor noi.

În linii mari, după calea de a ajunge la putere a fondatorului lor, principatele noi se clasifică după cum urmează. O primă distincție este aceea între principatele mixte și cele complet noi. Primele (discutate în capitolele 3–5) sînt state care se adaugă la cele pe care principele le posedă deja. Ele pot aparține aceleiași regiuni și avea aceeași limbă cu acestea din urmă (în acest caz, o dată ce vechea dinastie a fost definitiv înlăturată și starea de lucruri existentă menajată prin neintroducerea de legi sau de impozite noi, ele pot fi ușor păstrate), sau se pot afla în teritorii cu limbă, instituții și cutume diferite (și atunci, pentru a le păstra, este necesar ca principele să adopte una dintre soluțiile următoare: să

se instaleze personal în teritoriul cucerit, să întemeieze colonii, sau să închidă statului cucerit orice ieșire, prin încheierea de alianțe cu vecinii lui mai puțini puternici). În acest capitol (al 3-lea), Machiavelli subliniază caracterul natural al dorinței de cucerire (*acquistare*), scoțînd din sfera blamului moral acele întreprinderi ofensive bazate pe o bună apreciere a propriilor forțe și a șanselor de succes.

În speranța de a se menține cît mai aproape de situațiile reale, Machiavelli își complică mereu modelul prin introducerea de subdiviziuni suplimentare. Astfel, tratamentul ce trebuie aplicat acestor state cucerite, aflate în teritorii cu alte caracteristici etno-culturale, diferă după cum, înainte de a fi cucerite, ele aveau un regim despotic sau unul de libertate (aici Machiavelli consideră oportun să discute despre diferențele care există între un stat de tipul Imperiului Otoman și unul de tipul Franței: aceste considerații fac obiectul capitolului al 4-lea). Primele se cuceresc greu, în schimb se conservă ușor, în vreme ce ultimele nu se pot păstra decît cu prețul unor acțiuni deosebite: cuceritorul este obligat ori să le distrugă, ori să-și stabilească reședința în interiorul lor, ori, dacă nu este capabil să facă nici unul din aceste lucruri, să le lase să se conducă după propriile lor legi, mulțumindu-se să le pretindă o contribuție financiară (capitolul 5).

Principatele complet noi (discutate în capitolele 6–9) se cuceresc fie prin forțe și *virtù* proprii (capitolul 6), fie folosind forțele militare ale altora și ajutorul fortunei, fie prin crime și fărădelegi, fie, în sfîrșit, se pot întemeia prin ascensiunea la putere cu ajutorul concetățenilor, și atunci este vorba de „principat civil".

Capitolele 6, 7 și 25 trebuie analizate împreună pentru că, pe lîngă faptul că au o continuitate logică (tratează despre raportul dintre *virtù* și *fortuna* și despre puterea fortunei în acțiunile umane), ele pun și o problemă de coerență.

În capitolul al 6-lea, Machiavelli prezintă exemplul fondatorilor de state sau al reformatorilor care s-au arătat capabili, dotați fiind cu o *virtù* excepțională, să o ia înaintea *fortunei* și să valorifice ocazia favorabilă oferită de aceasta, ajungînd la o putere durabilă. În relația dintre *virtù* și *fortuna*, care atinge un echilibru, și acesta instabil, doar în cazul oamenilor excepționali (fondatori sau reformatori majori), *virtù* este o forță înnăscută, în vreme ce *fortuna* reprezintă o forță transcendentă de nestăpînit, a cărei influență în acțiunile umane este determinantă. Ea nu se confundă nici cu Providența divină, nici cu ocazia (care este de ordin istoric). Nu este o sumă de conjuncturi, pe care omul le poate rearanja în vederea succesului, ci un agent superior și imprevizibil, care ar putea influența nu numai în rău, ci și în bine viața umană, dacă ar fi „forțat" în această ultimă direcție de către o personalitate dotată cu *virtù*, la un moment favorabil pe care aceasta a fost capabilă să-l sesizeze.

Fortuna oferă, așadar, ocazii favorabile, iar unul din semnele prin care *virtù* se face cunoscută este capacitatea de a profita de o asemenea ocazie

și de a o transforma în acțiune concretă, reușită și durabilă. Pentru a avea succes, această acțiune se sprijină în mod obligatoriu pe forța armată. Această observație îi dă prilejul lui Machiavelli să facă diferența dintre profeții înarmați (Moise) și cei neînarmați (Savonarola). Istoria, mai îndepărtată sau mai recentă, a arătat că reformarea instituțională radicală a unei cetăți sau crearea de noi rînduieli politice pentru un popor prin mobilizarea profetică nu au sorți de izbîndă dacă, pe lîngă persuasiunea religioasă, nu folosesc și forța armată efectivă.

Pentru ca această relație dintre *virtù* (calitate personală), dublată de forța armată, și *fortuna* (forță oarbă exterioară) care poate oferi *occasione* (de ordin istoric) să fie cît se poate de clară, Machiavelli continuă prin a ne arăta ce se întîmplă cînd unul dintre elementele acestei relații este supradimensionat. Astfel, capitolul al 7–lea este mai degrabă istoria unui contraexemplu, acela al lui Cesare Borgia. Acest lucru ar putea să ne mire, întrucît unul din capetele de acuzare împotriva lui Machiavelli a fost întotdeauna pretinsa apologie a fărădelegilor lui Cesare Borgia, pe care autorul nostru ar face-o în *Principele.*

Așadar, Cesare Borgia, dotat cu o extraordinară *virtù*, a reușit să valorifice ocazia pe care i-a procurat-o nu mai puțin extraordinara *fortuna* materializată sub forma poziției tatălui său, papa Alexandru al VI-lea. Aceeași *virtù* i-a permis să ia hotărîrile cele mai potrivite pentru a-și întări puterea în statele nou cucerite. Însă partea care a revenit *fortunei* în această relație a fost atît de mare încît, o dată sursa ei imediată dispărută prin moartea lui Alexandru al VI-lea, o greșeală a impetuosului duce a fost suficientă ca să-l piardă. În ciuda excepționalei sale *virtù*, care l-a făcut chiar să prevadă consecințele morții tatălui său și să ia măsuri pentru a le preveni, el n-a fost totuși pregătit să facă față unei întorsături nefavorabile a *fortunei.*

În capitolul 6, *virtù* și *fortuna* se află într-o relație dialectică: succesul și durabilitatea acțiunii sînt mai mari cînd partea care revine valorii personale este mai mare, iar cea a *fortunei* se reduce la a prezenta ocazia. Rezultatul poate fi pozitiv, întrucît este de ajuns ca *virtù* să fie capabilă de a profita de această ocazie pentru a avea cîștig de cauză. O *virtù* excepțională poate, așadar, înfrînge *fortuna*, cu condiția să sesizeze și să valorifice ocazia favorabilă, să se sprijine pe forța armată și să consolideze poziția cucerită prin măsuri adecvate. Ceea ce-l interesează pe Machiavelli este *durabilitatea* statului fondat sau a poziției cucerite, față cu corupția, cu degradarea în timp generată de schimbarea de neoprit a vremurilor, *tempi*.

Capitolul 25 rezolvă problema raportului dintre *virtù* și *fortuna* de o manieră mai degrabă statică, aproape matematică, și în orice caz pesimistă. Problema îmbracă forma vechii dezbateri filozofice despre necesitate și liberul arbitru, iar soluția propusă de Machiavelli pare să aibă (aceasta este concluzia lui) puțini sorți de izbîndă. Ceea ce părea realizabil din punct de vedere „tehnic" în capitolul al 6-lea, în cazul principilor dotați cu o *virtù* excepțională, este sortit eșecului în capitolul 25,

din cauza incapacității naturii umane de a se modela după schimbările *fortunei*. Astfel, Machiavelli încheie discuția pe marginea acestei probleme într-o notă pesimistă. În aceste condiții, capitolul următor (26), care conține îndemnul la eliberarea Italiei de către barbari (invadatorii de dincolo de Alpi), pare să fie doar o fantezie inutilă și dureroasă a unui om altfel conștient de faptul că proiectele sale nu vor găsi suportul uman necesar pentru a deveni realitate.

În capitolul 25, *fortuna* apare ca fiind stăpînă pe jumătate din acțiunile umane, guvernarea celeilalte jumătăți fiind în puterea oamenilor. Influența păgubitoare a *fortunei* poate fi redusă prin acțiune, dar nu printr-o acțiune prudentă și prevenitoare, ci prin impetuozitate și violență. Dacă natura umană nu este capabilă să se schimbe în ritmul în care *fortuna* schimbă *tempi*, ea poate totuși, alegînd calea ofensivei, să evite într-o oarecare măsură efectele devastatoare ale *fortunei*.

Pentru Gennaro Sasso, concluzia lui Machiavelli privind posibilitatea oamenilor de a stăpîni *fortuna* este pesimistă, *Principele* fiind o tentativă dramatică de a „salva o marjă suficientă de autonomie pentru *virtù*" (Sasso 1993: 409–446). Leo Strauss consideră însă că Machiavelli ajunge la concluzii mai degrabă pozitive, el rezervînd principelui dotat cu o mare *virtù* posibilitatea de „a-și crea propria ocazie", de a-și transforma relația cu natura și cu necesitatea (deci cu *fortuna*) prin cunoașterea lor.

Machiavelli este de partea impetuozității *(impetuosità)*. Respingînd explicit pasivitatea, soluția propusă de el nu cade nicidecum în plasa voluntarismului. Luînd în calcul atît elementele variabile *(tempi, occasione...)*, cît și pe cele invariabile (neputințele și imobilitatea naturii umane), Machiavelli încearcă să opună unei dinamici universale oarbe o dinamică umană organizată. Înseamnă aceasta că Machiavelli este realist? Că principele său, capabil să o ia înaintea *fortunei* și dotat cu o capacitate de previziune ieșită din comun, este mai realist decît principele inspirat din idealul de sfințenie medieval, așa cum este el prezentat de literatura tradițională? Este *Principele* lui Machiavelli o operă bazată pe *realità effettuale*, așa cum singur o prezintă, sau o contrautopie? Este Machiavelli încrezător în proiectul lui sau, dimpotrivă, nu-și face nici un fel de iluzie asupra capacității naturii umane de a-i conștientiza importanța și de a-i duce la bun sfîrșit aplicarea?

Toate aceste întrebări sînt alimentate de ambiguitățile textului lui Machiavelli. Un lucru ni se pare însă cert: Machiavelli poate să fie sceptic cu privire la capacitățile naturii umane în general, dar textul său se adresează unui principe nou dotat cu o *virtù* excepțională. Machiavelli este convins că vremea *(tempi)* pe care o trăia peninsula la ora redactării *Principelui* oferea ocazia *(occasione)*. Trebuia, așadar, ca principele în cauză să conștientizeze acest lucru și să acționeze cu impetuozitate *(impetuosità)* pentru a învinge *fortuna*, profitînd de întorsătura ei favorabilă.

Capitolele 9 și 11 tratează despre ultimele tipuri de principate noi luate în discuție de Machiavelli, anume cele civile și cele ecleziastice. În cazul

ultimelor (statul papal), lucrurile par să fie clare: conservarea lor este mai uşoară datorită surplusului de prestigiu de care se bucură principii lor, în calitate de oameni ai Bisericii, şi care se traduce printr-un surplus de respectabilitate a instituţiilor.

Principatul civil, în schimb, a făcut obiectul unor controverse legate nu numai de natura lui, ci şi de chestiunea coerenţei *Principelui* şi a presupuselor redactări multiple pe care le-a cunoscut. În general, se poate afirma că principatul civil este, din punct de vedere al apariţiei sale, o formă consensuală de principat (unde principele este adus la putere de o parte a concetăţenilor săi) şi care, din punct de vedere al exerciţiului puterii, se caracterizează printr-o guvernare „civilă", bazată pe respectul instituţiilor existente, indiferent dacă ele sînt aristocratice sau populare. Gennaro Sasso consideră că principatul civil reprezintă, pentru Machiavelli, o monarhie temperată de *civilità*, care este „exerciţiul filo-popular al puterii". Chiar dacă principatul civil poate avea şi caracter aristocratic *(ottimatizio)*, atunci cînd principele guvernează cu ajutorul magistraţilor *(per mezzo dei magistrati)*, şi are aşadar o poziţie mai vulnerabilă, pentru că depinde de alţii, el este în esenţă sortit să se transforme în varianta sa puternică, anume în principat civil cu caracter popular *(popolare)*, unde principele exercită o autoritate absolută *(per se)*. Aceasta este trecerea de la ordinea civilă la cea absolută, despre care Machiavelli vorbeşte în ultimul pasaj al capitolului 9, acesta fiind în acelaşi timp răspunsul pe care el îl dă problemei tiraniei. Nu este vorba de trecerea de la o autoritate civilă la una tiranică, ci de la o autoritate civilă mai slabă la una mai puternică. *Assolutezza* (sau ceea ce autorii antici numeau tiranie, conform *Discursuri*, I, 25) rămîne la Machiavelli în sfera civilului. Aşadar, Machiavelli — în lectura lui Sasso — nu-i recomandă principelui să devină absolut: a guverna cu ajutorul magistraţilor şi a guverna singur sînt două articulaţii interne ale principatului civil (una de orientare aristocratică şi una de orientare populară) şi nu exprimă diferenţa dintre principatul civil şi tiranie. De altfel, confruntîndu-l pe Machiavelli cu propriile sale surse antice (mai ales cu Polibiu şi cu Xenofon), Sasso constată că, pentru Machiavelli, diferenţa (în termeni etici) dintre tiranie şi monarhia legitimă *(regno, principato)* tinde să dispară.

Acestei perspective, care rezolvă problema principatului civil în raport cu definiţia clasică a tiraniei, i-a fost opusă o alta, care raportează principatul civil la experienţa istoriei florentine (tipurile de principat civil descrise de Machiavelli trimiţînd la forme concrete de guvernare pe care le cunoscuse Florenţa ultimelor decenii dinaintea redactării *Principelui*). Astfel, principatul civil este o stare de mijloc între adevăratul principat şi adevărata republică, apărută ca rezultat al unei disfuncţionalităţi a instituţiilor republicane, care a făcut ca un cetăţean să devină „principe al republicii" cu ajutorul unei părţi a populaţiei. În cadrul unei guvernări republicane, un cetăţean, fie că este titularul unei magistraturi specifice, ca Soderini, fie că este un cetăţean privat, un *primus inter pares*, care ajunge să controleze magistraturile republicane,

cum a fost cazul Medicilor, ajunge la o supremație care-i permite să dirijeze politica statului. Este un tip de guvernare *per mezzo dei magistrati*, deoarece instituțiile civile nu sînt desființate. Fiind însă o stare de mijloc *(via del mezzo)*, adică exact tipul de soluție politică pe care Machiavelli o respinge cu consecvență în scrierile sale, este instabil și deci vulnerabil și, ca atare, condamnat să fie depășit prin trecerea la autoritatea absolută, adică la un principat „adevărat". Este lecția pe care Machiavelli o extrage din eșecul experienței mediceene de dinainte de 1494: în *Principele*, el îi sfătuieşte pe Medici să n-o mai repete. Această autoritate absolută la care Machiavelli îl invită pe principele civil să „sară" nu este neapărat sinonimă cu o autoritate tiranică. Principatul poate rămîne în sfera *civilità* (adică poate continua să respecte drepturile individuale și colective și să fie un apărător al justiției) chiar dacă încetează să mai fie un *principato civile*.

După un capitol, al 10–lea, în care Machiavelli prezintă modul în care toate principatele noi trebuie să se apere contra dușmanilor externi (continuitatea lui logică cu capitolul precedent, care se referă la aspecte interne, în care se explică principelui civil ce alegeri trebuie să facă în interiorul cetății, între *popolo* și *grandi*, pentru a-și asigura poziția, a făcut să se creadă că și acest capitol al 10–lea viza inițial tot principatele civile, Machiavelli revenind asupra lui, într-o fază secundă a redactării, și schimbîndu-i titlul), urmează două capitole cu subiect militar, în care Machiavelli descrie avantajele armatelor proprii în raport cu cele mercenare și auxiliare.

Capitolul al 14-lea face legătura cu următorul grup tematic, introducînd elemente din sfera calităților personale și a comportamentului unui principe și punînd problema educației sale. Este vorba de o educație activă (un principe înțelept nu trebuie să se dezintereseze de soarta statului său în timp de pace, altfel spus, nu trebuie să devină *ozioso*, pentru că astfel întorsăturile nefavorabile ale *fortunei* îl vor găsi nepregătit), bazată pe practicarea artei militare, pe cunoaşterea geografiei propriului teritoriu și pe lectura istoriei: îndrumări care merg mai degrabă în sensul literaturii tradiționale din genul „oglinda principilor" (Machiavelli face referire, de altfel, la *Viața lui Cyrus cel Bătrîn* de Xenofon) și care nu anunță cu nimic ruptura din capitolul următor.

Ce este *virtù* pentru Machiavelli? Primele considerații care se fac de obicei în această problemă privesc, pe de-o parte, aspectele umaniste din gîndirea lui Machiavelli și reînvierea concepției antice despre *virtus* și, pe de altă parte, raportul dintre *virtù* și morală. Aceste două considerații deschid la rîndul lor două probleme extrem de controversate, structurale pentru critica operei lui Machiavelli, și anume problema relației dintre *Principe* și *Discursuri* (care trece prin relația dintre *virtù* princiară, ce face obiectul primei scrieri, și *virtù* populară și republicană, la care se referă cea din urmă) și problema originalității lui Machiavelli (atît la nivelul raportului dintre *Principe* și literatura tradițională despre virtuțile principilor, căreia lucrarea autorului nostru îi aparține formal, cît și la nivelul eventualei inventări de către Machiavelli a rațiunii de stat).

Este, desigur, întemeiată afirmația că Machiavelli datorează mult literaturii antice, pe care, în calitate de om al timpului său, cu o educație umanistă, a cunoscut-o suficient de bine. Psihologia *Principelui* sugerează detașarea de constrîngerile intelectuale ale rațiunii și privilegierea noțiunilor de temperament, *animo, ingegno, fantasia*. Se înțelege astfel de ce *virtù* se identifică cu forța personală, cu energia naturală, nefiind nicidecum o virtute bazată pe rațiune și pe umilință. În acest sens, Machiavelli valorifică moștenirea umanistă, care reașezase la loc de cinste virtuțile active, din perspectiva unei noi psihologii ce acceptă forțele emoționale în viața umană, și se distanța astfel de idealul stoico-creștin al supunerii pasiunilor față de rațiune.

J.H. Whitfield este de părere că, deși la Machiavelli sensurile lui *virtù* sînt multiple, el preia toate sensurile latine (sensul livian, de energie a voinței, de curaj, dar și cel ciceronian, de perfecțiune morală, opunîndu-se, ca atare, lui *ozio, viltà* sau *fortuna*), inclusiv diferența dintre singularul *virtus* și pluralul *virtutes* (acțiuni sau calități bune). Concluzia lui Whitfield este că ambiguitățile și multiplicitatea sensurilor lui *virtù* la Machiavelli nu ne permit să afirmăm că acesta ar fi autorul unei doctrine a virtuții, nici că ar fi ignorat sensul moral al acesteia din urmă.[4]

Machiavelli a privilegiat sensul lui *virtù* ca energie, forță legată de război, de cucerire, de întemeiere și de reînnoire. Cu toate acestea, succesul politic nu constă numai în cucerirea unei puteri cu ajutorul armelor proprii și al fortunei favorabile (*buone armi* și *buona fortuna*), ci și în conservarea ei prin crearea instituțiilor necesare (*buone leggi*). Momentul cuceririi și supunerea acesteia la proba timpului și a schimbărilor *fortunei* printr-o artă de a guverna adecvată reprezintă două articulații inseparabile ale aceleiași acțiuni politice. *Virtù* este dublată de virtuți care asigură succesul relației dintre *virtù* și *fortuna* (complicată la rîndul ei de necesitatea înscrisă în natura umană) la nivelul conservării rezultatelor ei. Conținutul etico-politic al virtuților principelui este regîndit în funcție de exigențele acestei conservări. În capitolul al 15-lea din *Principele*, Machiavelli ia distanță față de idealul de perfecțiune etică vehiculat de literatura medievală și umanistă din genul „oglinda principelui", inversînd apoi, în capitolele care urmează, valoarea în plan politic a virtuților pretinse în mod tradițional principelui: libertatea sau generozitatea (capitolul 16), bunătatea sau capacitatea de a arăta compasiune (capitolul 17), bună credință și respectarea promisiunilor (capitolul 18).

Capitolul al 18-lea dă o formă fără echivoc antropologiei lui Machiavelli: o antropologie neîndurătoare cu o natură umană iremediabil înclinată spre rău, temătoare, lipsită de flexibilitate și neajutorată în fața loviturilor *fortunei*. Afirmația că principele trebuie să știe să folosească în egală măsură și înclinațiile naturii umane, dar și pe cele ale fiarelor, este în totală contradicție cu concepția creștină conform căreia Dumnezeu a înnobilat natura umană, creînd-o după chipul și asemănarea Sa, și a dotat-o cu rațiune ca semn al superiorității sale față de animale.

Capitolele 16–23 tratează despre comportamentul individual al unui principe și despre strategiile prin care el își poate asigura o poziție confortabilă în mijlocul supușilor săi de toate categoriile. Grija sa principală trebuie să fie aceea de a fugi de ura și de disprețul celorlalți. Programul lui Machiavelli este, din punct de vedere moral, unul minimal: exigențele sale nu merg în sensul unei exemplarități princiare pozitive, ca în literatura tradițională (unde principelui i se cerea să facă în mod efectiv acțiuni virtuoase și să posede calități, pentru a deveni demn de a se oferi spre imitare celor guvernați de el și a-și îndreptăți astfel pretenția la supunere din partea lor), ci definesc acțiunile de care un principe trebuie să se ferească pentru a nu-și pune în pericol poziția (unui principe îi sînt permise toate acțiunile, bune sau rele, inclusiv aceea de a-i face pe ceilalți să creadă că posedă calități, mai puțin acele acțiuni care periclitează soarta statului și a puterii sale). Astfel, deși Machiavelli scrie pe fondul achizițiilor teoretice ale literaturii politice umaniste, care a accentuat virtuțile practice, specific politice, ale principelui în cadrul panopliei de virtuți vehiculate de oglinzile principilor, el operează o ruptură față de concepția după care idealul uman și cel princiar (politic) coincid, concepție comună literaturii medievale și celei umaniste, deschizînd posibilitatea unei virtuți politice neetice.[5]

Capitolul al 8-lea al *Principelui*, care descrie cazul celor care au ajuns la putere prin fărădelegi (ca Agatocles, tiran al Siracusei), ilustrează poate cel mai bine ambiguitatea morală a virtuții la Machiavelli. Pe de-o parte, el face explicit diferență între crimă și *virtù* (spunînd că nu se poate numi *virtù* faptul de a-ți omorî concetățenii), dar, pe de altă parte, este destul de echivoc asupra atitudinii sale față de acțiunile lui Agatocles. *Virtù* la Machiavelli tolerează crima? Sînt aceste pasaje o încercare de a distinge sfera virtuții de cea a crimei sau o ilustrare a violenței și cruzimii „bine utilizate", compatibile cu noua virtute politică pe care o definește autorul *Principelui*? Machiavelli îi neagă sau îi recunoaște lui Agatocles calitatea de om virtuos? Se poate spune că exemplul lui Agatocles este o situație extremă cu rol de test al virtuții, în care se verifică și se marchează diferența dintre aceasta din urmă și crimă. Deși a rupt identitatea clasică și umanistă dintre exigențele morale și căutarea eficacității politice, a succesului, Machiavelli nu intenționează să confunde sfera noii *virtù*, așa cum o înțelegea el, cu cea a crimei.

Leo Strauss consideră însă că echivocul provine tocmai din particularitatea strategiei discursive a lui Machiavelli, care constă în a-și masca radicalitatea propriei poziții în spatele compromisului cu tradiția filozofică și religioasă. Continuînd să recunoască în principiu opoziția clasică între virtute și viciu (și, în consecință, substanța tiraniei), Machiavelli impune de fapt un nou tip de excelență politică ce ia locul virtuții politice morale.

Nu numai etica ciceroniană și cea umanistă pot fi considerate ținta polemicii lui Machiavelli din capitolul al 15-lea al *Principelui*, ci și (sau

mai ales cea) aristotelică. Aristotel definește virtutea ca fiind o cale de mijloc între două extreme, care se îndepărtează în egală măsură de exces și de lipsă (*Etica Nicomahică*, II, 5). Or, Machiavelli respinge moderația, *via del mezzo*, ca fiind o alegere politică dăunătoare, punînd în schimb accent pe o *virtù* extremă, impresionantă, impetuoasă. Dacă, pentru Aristotel, virtutea morală era un scop în sine (o faptă virtuoasă nefiind niciodată făcută pentru un avantaj), pentru Machiavelli, *virtù* este întotdeauna privită din punctul de vedere al efectelor sale în plan politic, adică al dominației asupra celorlalți (*stato*) pe care o poate procura. Ca atare, ea ignoră moderația, pentru că nu-și găsește în ea însăși propria răsplată, nu-și este sieși suficientă, ci devine un mijloc în vederea atingerii unui scop, care este cucerirea, achiziția (*acquistare*). Această distanțare de filozofia politică clasică, pe care Leo Strauss o consideră trăsătura fundamentală a gîndirii lui Machiavelli, se traduce prin faptul că autorul *Principelui* judecă întotdeauna pornind de la situația extremă, care cere o derogare în raport cu dreptul (altfel referința cea mai înaltă în situații normale). El extinde la normalitate regulile stării de urgență, coborînd astfel nivelul exigențelor și al criteriilor excelenței în politică. Machiavelli, aflat în pragul modernității, deschide astfel calea pozitivismului juridic și a justificării tuturor transgresiunilor, în detrimentul filozofiei naturale (Strauss 1982: 263–265).

Să nu înțelegem prin aceasta că Machiavelli este acela care lansează conceptul de rațiune de stat ca derogare sau contravenție la rațiunea comună (el se va regăsi abia în opera lui Scipione Ammirato, la sfîrșitul secolului al XVI-lea). Aceste deschideri și derapaje pe care le conține *Principele* lui Machiavelli vor da totuși naștere unei literaturi dornice să repună în drepturi „adevărata rațiune de stat", literatură care, încercînd să refacă unitatea pierdută între *honestas* și *utilitas* în sfera artei de a guverna, va integra de fapt ideea virtuților principelui ca mijloace menite să asigure dominația și va ajunge să definească o tehnologie politică în care conservarea statului trece prin raționalizarea lui ca entitate constituită din elemente legate funcțional între ele (teritoriul, armata și efectele războiului, populația, producerea de bunuri) și avînd o finalitate proprie (securitatea, prosperitatea, binele comun etc.), fără ca prin aceasta figura principelui să-și piardă din importanță și fără ca orizontul teologico-moral să fie evacuat (Giovanni Botero, *Della ragion di Stato,* 1589). Dacă Machiavelli operează o ruptură, aceasta se produce în interiorul unei problematici vechi: el continuă să discute în termenii fixați de tradiția literaturii despre virtuțile principilor, chiar dacă pentru a-i critica, și nu inventează distincția dintre stat (definit prin modul în care este deținută suveranitatea) și felul în care este el guvernat (administrat), introdusă mai tîrziu sub această formă de către Jean Bodin.

Principele lui Machiavelli, jalonat de problema fundamentală a virtuților principelui (deci în care *stato* și *governo* se confundă în persoana principelui), rămîne dincoace de momentul degajării statului modern ca instanță politică ultimă și suverană, independentă de deținătorul ei

și de comunitatea pe care o încadrează, și avînd o consistență proprie. Însăși literatura post-machiaveliană despre rațiunea de stat, pentru care aceasta din urmă este cunoașterea mijloacelor prin care statul se poate întemeia, conserva și mări, refuză juridicizarea definiției statului de către Bodin și continuă să-l definească în termeni de dominație asupra oamenilor, păstrînd centralitatea figurii principelui, ca Machiavelli, dar, spre deosebire de Machiavelli, subordonîndu-l imperativelor teologico-morale (principele este superior supușilor săi lumești, dar este supus, la rîndul său, lui Dumnezeu și legii divine).

Note

[1] B. Croce, „Machiavelli e Vico — la politica e l'etica", în Croce, 1994: 291–297.
[2] Isaiah Berlin, „The Originality of Machiavelli", în Gilmore, 1972: 147–206.
[3] J.H. Whitfield, „The Politics of Machiavelli", în Whitfield, 1969: 163–179.
[4] J.H. Whitfield, „The Anatomy of Virtue", în Whitfield, 1947: 92–105.
[5] Y. C. Zarka, „Raison d'État et figure du prince chez Botero", în Zarka, 1994: 101–120. Teza contrară, care subliniază apartenența *Principelui* la literatura tradițională despre virtuțile principilor, se găsește în cartea lui A.H. Gilbert (1938).

Referințe

Ediții (*Principele* și alte scrieri)
Niccolò Machiavelli, *Tutte le opere*, M. Martelli (ed.), Sansoni, Firenze, 1970 (reeditată în 1992)
Niccolò Machiavelli, *Il Principe e Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, S. Bertelli (ed.), Feltrinelli, Milano, 1960

Ediții românești
Principele a fost tradus pentru prima oară în 1884, direct din italiană, în foileton, în ziarul timișorean *Luminătoriul*. Prima traducere în volum este din 1910, după ediția franceză a lui G. Ferrari.
Niccolò Machiavelli, *Principele*, în traducerea Ninei Façon, București, Editura Științifică, 1960, rămîne ediția de referință în limba română. Reluată în *Măștile puterii*, Institutul European, Iași, 1996.

Exegeză
E. Cassirer, *Le Mythe de l'État*, Gallimard, Paris, [1946] 1993
B. Croce, *Etica e politica*, a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano, 1994
A.H. Gilbert, *Machiavelli's „Prince" and its Forerunners. „The Prince" as a Typical Book „de Regimine Principum"*, Duke University Press, Durham, North Carolina, 1938
M. P. Gilmore (ed.), *Studies on Machiavelli*, G. C. Sansoni, Firenze, 1972.
G. Sasso, *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Il Mulino, Bologna, 1993
L. Strauss, *Pensées sur Machiavel*, Payot, Paris, [1952] 1982
J.H. Whitfield, *Machiavelli*, Blackwell, Oxford, 1947
J.H. Whitfield, *Discourses on Machiavelli*, W. Heffer & Sons, Cambridge, 1969
Y.C. Zarka (ed.), *Raison et déraison d'État*, P.U.F., Paris, 1994

CRISTINA ION

Bernard de Mandeville (1670–1733)
FABULA ALBINELOR (1705, 1714, 1729)

The Fable of the Bees (*Fabula albinelor*)* este elaborată, după cum se vede și din datele de mai sus, de-a lungul a aproape un sfert de veac. Ceea ce a fost la început (în 1705) o fabulă de cîteva pagini, vîndută pe străzile Londrei ca text scandalos, a căpătat proporțiile unei lucrări ample, în care temele prezentate inițial poetic sînt minuțios analizate. Parte din aceste teme (natura egoistă a omului, rolul pasiunilor, al dorințelor, funcțiile luxului în societate) sînt deja cultivate în epocă, dar ceea ce o individualizează este motivul ordinii spontane: ideea că ordinea socială complexă nu este produsul unui plan, al unei acțiuni intenționate, ci consecința neintenționată a unei multitudini de acțiuni individuale — intenționate sau neintenționate.

Ceea ce pune în discuție Mandeville este chiar rolul politicienilor într-o lume care nu este rodul proiectelor umane deliberate. Interesul pentru scrierile lui Mandeville a renăscut în a doua jumătate a secolului al XX-lea, într-o perioadă în care mecanismele pieței și libertatea economică au redevenit subiect de reflecție serioasă, academică și politică.

Bernard de Mandeville a fost un cosmopolit. S-a născut în Olanda (a fost botezat la Rotterdam la 20 noiembrie 1670), unde și-a făcut și studiile de medicină. Era familiarizat cu limba și cultura franceză. În *Fabula albinelor* se regăsesc teme întîlnite în opera unor gînditori francezi (precum Montaigne, La Rochefoucauld, Bayle). După 1699 a trăit în Anglia, unde a elaborat numeroase scrieri, printre care și *Fabula*. A murit în Anglia în 1733.

Fabula are un prim strat metaforic, condensat în chiar versurile scrierii inițiale din 1705. Aici este vorba despre un stup de albine spațios, opulent și bine guvernat. Albinele făptuiesc, la scară mică, tot ceea ce fac și oamenii. Mulțimea lucrătorilor se străduiește să satisfacă toate dorințele, toate poftele clienților. Avocații cercetează legile asemenea unui spărgător care studiază o casă pe care vrea să o prade. Serviciile nu se fac însă de dragul clienților, ci cu gîndul la propriul interes. Doctorii pun faima și avuția mai presus de sănătatea bolnavilor. Preoții lui Jupiter nu se întrec întru-ale învățăturii, ci sînt cuprinși de ignoranță, avariție și trufie. Soldații, dacă pot, se eschivează de la luptă sau iau mită de la dușmani ce vor să fugă. Regii sînt furați de propriii lor miniștri. Justiția își înclină adesea balanța, după cum trage mai greu aurul celor ce o corup.

În stilul care l-a făcut celebru, Mandeville afirmă că fiecare parte a alegoricului său stup este plină de vicii, dar întregul este un paradis. Lucrul acesta nu le impresionează însă pe „albine". Ele și-ar dori și *cinstea*. Iar, într-o zi, „Jupiter" se îndură: cinstea umple inimile tuturor.

Partea a doua a *Fabulei* descrie ce se întîmplă după ce, printr-o minune, s-a instalat cinstea. Avocații nu mai au clienți. Justiția însăși se

retrage, deoarece nimeni nu mai este acuzat sau pîrît. Medicii se consacră acum pacienților și sînt extrem de economi. Preoţii s-au dezbărat de lene, dar nu mai au pentru ce păcate să se roage. Miniștrii nu mai sînt corupți, dar și consumă mai puţin. Palatele devin inutile, iar casele modeste, deoarece pornirea deșartă către lux a fost curmată. Curajul și integritatea le ajută pe „albine" să învingă în luptă, dar lupta cinstită provoacă și mari pierderi.

Morala *Fabulei* este că „viciile" indivizilor sînt necesare: fără ele prosperitatea întregului este o vană utopie. Formula percutantă a lui Mandeville este că „viciile private nasc beneficiile publice".

Straturile următoare ale *Fabulei* sînt încercări de a da un sens nemetaforic rîndurilor de mai sus. Mandeville ne avertizează că el încearcă să descrie firea umană așa cum este ea, nu cum ar trebui să fie (vol. 1, p. 39). Mai întîi el reflectează asupra „originilor virtuţii morale". Apoi urmează un lung comentariu la *Fabulă*, în care el explică — pe rînd — sensul pe care îl conferă pasajelor mai însemnate.

Mandeville, în discuția despre „originile virtuţii", precizează că „viciul" trebuie înţeles ca satisfacere a dorinţelor proprii, în vreme ce „virtutea" este acţiunea făcută în beneficiul altora (vol. 1, p. 48). Aceasta este o distincţie de-a dreptul tehnică și foarte departe de orice ar putea sugera stratul metaforic al scrierii. Adevărul este că, în pofida anunţului programatic că urmărește să ofere o descriere a firii umane așa cum este ea (deci o teorie care să nu fie moralizantă), Mandeville se confruntă, pe parcursul reflecţiilor ulterioare, cu tentaţia de a reveni la conotaţiile moralizante ale unor termeni precum „virtute".

Tema recurentă în comentariile lui Mandeville este cea a rolului pasiunilor, al plăcerilor individului: plăcerea de a se simţi un om de valoare, de pildă, îl poate determina pe om să înfăptuiască acţiuni virtuoase (vol. 1, p. 57). Pasiunea rușinii, prin contrast, este regretul de a fi lipsit de valoare (vol. 1, p. 64). Toate pasiunile sînt centrate pe dragostea de sine a individului (vol. 1, p. 75).

Dragostea pentru propria persoană ne face să fim judecători strîmbi în disputele în care ne găsim implicaţi (vol.1, p. 80). Regăsim aici un motiv favorit al lui John Locke (cel al judecătorului părtinitor în propriul său caz). Interesant este că Mandeville deplasează însă discuţia către ceea ce se întîmplă în comerţ, către relaţiile dintre vînzători și cumpărători pe o piaţă (vol. 1, pp. 80–81).

„Virtutea" s-a făcut prietenă cu „viciul" în sensul că (pe o piaţă) cineva care își întreține copiii, care este de folos în multe feluri societăţii poate să-și realizeze veniturile speculînd „viciile" altora (vol. 1, p. 85). Negustorul care exportă textile în ţări îndepărtate, pentru a aduce de acolo vinuri, încurajează industria și navigaţia, dar depinde de pasiunea pentru băutură a clienţilor (*ibid.*). În general, dacă oamenii nu ar avea tendinţa să fie cheltuitori, s-ar restrînge considerabil producţia (vol. 1, p. 103).

Invidia, de asemenea, este un factor care potențează dragostea noastră de sine și care, pe această cale, îi face pe oameni să fie întreprinzători (vol. 1, pp. 134–147). Concurența nu ar funcționa dacă acest „viciu" nu ar fi propriu firii umane.

Mandeville comentează pe larg un pasaj din *Fabulă* în care el arată că săracii (secolului său) o duc mai bine decît bogații vremurilor trecute. „Viciile" descătușate au avut ca efect creșterea bunăstării (vol. 1, pp. 169–181). Acesta este și un excelent răspuns dat celor care cred (și azi!) că un capitalism „sălbatic" ar aduce sărăcie și suferințe pentru cei care au mai puțin succes pe piață.

Comentariile finale au drept motiv central ideea că o „campanie de instaurare a cinstei" nu ar putea avea alt efect decît paralizarea energiilor ce mențin vie concurența, inițiativa și producția. Iar concluzia care se desprinde este că Mandeville nu propune un moralism *à rebours*: textul său nu este o pledoarie pentru „viciu", ci un mod de a înțelege ce anume pune în mișcare societatea și ce o poate frîna.

În finalul primului volum, înainte de a reveni la reflecțiile sale pe tema naturii societății, Mandeville lansează și un atac împotriva școlilor în care se asigură pentru copiii celor săraci o educație peste nivelul celei la care le-ar fi permis să acceadă mijloacele părinților. Argumentul lui Mandeville este, în esență, că astfel se creează aspirații și obiceiuri de consum care nu au cum să fie ulterior satisfăcute. Paradoxal, intenția „virtuoasă" face disfuncțională societatea în ansamblu.

În volumul al doilea, Mandeville dă argumentării sale o formă dialogală, ceea ce îi permite să exploreze pe larg rațiunile celor care pun la îndoială temeinicia celor scrise în *Fabulă*, precum și strategia apărării ideilor sale.

Interpreții s-au străduit să determine în ce măsură Mandeville a fost un adept al *laissez-faire*-ului și un adversar al intervenției statului. Gîndirea lui Mandeville nu conduce cu necesitate la o concluzie tranșantă.

N. Rosenberg (1963) și F.A. Hayek (1978) au subliniat prezența în scrierea lui Mandeville a ideii ordinii spontane și au accentuat ostilitatea lui Mandeville față de intervenționismul statal. Pentru ei, Mandeville este un partizan al *laissez-faire*-ului.

J. Viner (este drept, în introducerea la *A Letter to Dion*, 1732), dar și Th.A. Horne (1978) au accentuat înclinațiile mercantiliste ale lui Mandeville. Politicianul ar fi capabil de intervenție tocmai pentru că dispune de o cunoaștere a firii omului.

Desigur că ideea ordinii spontane este o cheie importantă în dispute de tipul celei de mai sus. La întrebări de genul „Cum de au apărut legiuitorii care au știut să se folosească de viciile firii omenești în beneficiul societății?" se poate răspunde cu argumentul lui Mandeville că legile nu sînt rodul unor intenții deliberate și al unor minți singulare (vol. 2, pp. 320–321).

Mandeville ne apare, credem noi, cu mult mai interesant dacă deplasăm discuția interpretativă din planul disputelor cu privire la tezele lui Mandeville în cel al modului său de a pune *problemele* înțelegerii funcționării societății. *Fabula* este o verigă-cheie în procesul de constituire a filozofiei politice moderne. Pentru antici, problema centrală era cea a definirii unei societăți bune, iar de aici decurge și centralitatea unei teme precum „virtutea". Virtutea este cea care trebuie căutată. Gînditorii moderni, prin Hobbes și Locke, descoperă individul, individualitatea și caracterul conflictual al vieții sociale. Dar, pentru ei, problema este cum să ieși dintr-o stare în care indivizii sînt propriii judecători în conflictele în care sînt angajați (vezi argumentele lui John Locke în *Al doilea tratat de guvernare*). La Mandeville problema aceasta devine un subcaz al problemei mai vaste pe care o ridică dragostea de sine sau egoismul individului (vezi mai sus).

Problema pe care o pune Mandeville este simplă. Societatea este un proces de cooperare, în care toți beneficiază de pe urma interacțiunilor. Cum de este însă acest lucru posibil într-o lume în care fiecare individ are grijă doar de sine? Presupozițiile acestui mod de a pune problema exclud orice discuție despre „interesul general" și „virtute" ca acțiune individuală orientată după binele comun.

Răspunsul la problema de mai sus, cred, se găsește într-o formă clară doar la Adam Smith, în *Avuția națiunilor*. Individul care vrea să coopereze nu le vorbește altora despre interesele sale, ci despre avantajele pe care le-ar putea obține aceștia. Cu alte cuvinte, discursul cooperării speculează dragostea de sine a partenerei sau partenerului. Astfel ia naștere ordinea spontană a pieței. Iar ea este *ordine* pur și simplu pentru că nu are sens să o confruntăm cu ceea ce ar rezulta dacă indivizii ar acționa „virtuos". Totul ține de presupozițiile modului de a pune problema cooperării.

Mandeville este un autor-cheie și dintr-o perspectivă care nu este strict filozofică. El deschide calea analizei economice și sociale moderne. Este suficient să ne aplecăm, cu această perspectivă, asupra discuției despre „lux". Din nou este vorba aici de un mod de a pune o problemă. Ce anume satisface activitatea productivă a oamenilor: nevoile sau dorințele lor? Argumentul din partea în care sînt analizate efectele renunțării la „lux" este foarte important aici. Care ar fi *nevoile* noastre? Dacă ele au vreun sens, atunci sînt foarte modeste: precum „albinele", ne-am putea retrage într-o scorbură. Am consuma alimentele strict necesare și cam atît. Toată societatea umană complexă s-ar dizolva. Modul de a pune problema care nu presupune dizolvarea societății complexe este cel în termenii *dorințelor*. Ce anume face acțiunea cuiva utilă pentru altcineva? Satisfacerea dorințelor altuia.

Dacă privim lucrurile din această perspectivă, ideologia comunistă, cu accentul ei pus pe „nevoile" oamenilor și armonizarea intereselor par-

ticulare cu cele generale, ne apare ca fiind, de fapt, antimodernă și orientată către lichidarea societății complexe.

Cronologia pură este înșelătoare: multe scrieri din ziua de azi (inclusiv anumite manuale de „știință" economică, de sociologie și filozofie politică) își structurează problematica într-un mod care a fost depășit de mult de Bernard Mandeville.

Notă

* Trimiterile din text pentru care se indică pagina și volumul sînt la Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees*, B.F. Kaye (ed.), 2 vol., Liberty Fund, Indianapolis, [1924] 1988. Traducerea lor este făcută de autorul articolului.

Referințe

Ediție românească

Fragmente din *Fabula albinelor* au apărut în antologia *Limitele puterii*, Adrian-Paul Iliescu, Mihail-Radu Solcan (eds.), Editura All, București, 1994

Exegeză

Ronald Hamowy, *The Scottish Enlightenment and the Theory of Spontaneous Order*, Southern Illinois University Press, 1987

F.A. Hayek, „Dr. Bernard Mandeville" scris în 1967 și publicat în *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge, Londra, 1978

Thomas A. Horne, *The Social Thought of Bernard Mandeville: Virtue and Commerce in Early Eighteenth-Century England*, Macmillan, Londra, 1978

I. Primer, *Mandeville Studies: New Explorations in the Art and Thought of Dr. Bernard Mandeville (1670–1733)*, Martinus Nijhoff, Haga, 1975

Nathan Rosenberg, „Mandeville and Laissez-Faire", în *Journal of the History of Ideas*, 26, 1963, pp. 183–196

Alte scrieri

Bernard Mandeville, *Free Thoughts on Religion, the Church and National Happiness*, T. Jauncy, J. Roberts, Londra, 1720

Bernard Mandeville, *A Treatise of the Hypochondriack and Histerick Passions*, J. Touson, Londra, 1730

Bernard Mandeville, *A Letter to Dion*, Londra, 1732

MIHAIL-RADU SOLCAN

Marsiglio de Padova (cca.1275–1342/43)
APĂRĂTORUL PĂCII (1324)

Marsiglio de Padova, provenind din celebra familie de juriști Mainardini, dar părînd inițial dedicat unei cariere medicale, ajunge în cele din urmă, între 1310 și 1320, să predea la Universitatea din Paris, al cărei Rector devine în 1313. În același timp, el este consilier și delegat al cîtorva personalități politice importante din nordul Italiei. Cea mai cunoscută lucrare a sa și una din cele mai controversate din Evul Mediu tîrziu, *Defensor pacis* (*Apărătorul păcii*), terminată în iunie 1324, a circulat, la început, anonimă. În 1326, cînd a fost descoperit autorul, acesta a părăsit imediat Parisul, împreună cu colegul său Jean de Jandun, multă vreme greșit considerat coautor la *Apărătorul păcii*. Ei s-au refugiat la curtea lui Ludovic de Bavaria. Împăratul german se afla deja într-un lung și, în cele din urmă, nerezolvat conflict cu papalitatea (din 1305 mutată la Avignon), care refuza să-i recunoască pretențiile la titlul imperial și prerogativele garantate de acesta în Germania și Italia.

În 1327, papa Ioan al XXII-lea emite bula *Licet iuxta* prin care îl condamnă pe Marsiglio ca autor al tratatului *Apărătorul păcii*. Tot în 1327, Marsiglio pare să fi contribuit la organizarea expediției lui Ludovic dincolo de Alpi, care a culminat cu intrarea triumfală a acestuia în Roma și încoronarea sa. Populația Romei s-a întors însă destul de curînd împotriva noului împărat și a curții sale, și Ludovic a fost obligat să se întoarcă în Germania în 1329. Marsiglio a rămas la curtea acestuia pînă în 1330, dar nu pare să mai fi scris nimic în tot acest timp. Abia la sfîrșitul anilor '30, el a scris *Defensor minor*, un fel de rezumat și o reformulare a ideilor importante din *Defensor pacis*. Cealaltă operă importantă a sa, *De translatione Imperii* (*Despre transferarea imperiului*), nu poate fi datată cu certitudine. Avînd în vedere că Marsiglio se referă curent la un tratat cu aceeași temă scris de Landolfo Colona și apărut în 1324, *De translatione Imperii* a fost început sigur după ce a fost terminat *Apărătorul păcii*. Dar nu se știe dacă Marsiglio a terminat acest tratat imediat sau l-a amînat. Se presupune totuși că l-ar fi scris pe cînd încă se afla la Paris sau, cel puțin, înainte de moartea papei Ioan al XXII-lea, care susținuse în mod deosebit ideea că papa are un drept istoric de a transfera tronul imperial, deci de a numi și schimba împărați.

Opoziția față de teoria suveranității papale, deja evidentă în criticile aduse de John of Paris, a fost mult accentuată de cei șaptezeci și cinci de ani în care papalitatea și-a avut sediul la Avignon, sub influența regilor Franței. Teoria conform căreia papa este urmașul direct al apostolului Petru începea și ea să fie tot mai controversată nu numai datorită legitimării intervenției clerului în politica laică, ci și datorită limitării libertății spirituale în interiorul Bisericii. În cele din urmă, controversa dintre papalitate și o mare parte a Ordinului Franciscan asupra proprietății

ecleziastice — problema sărăciei evanghelice — survenită la începutul secolului al XIV-lea a subminat, de asemenea, autoritatea papală. Astfel, natura puterii spirituale şi a absolutismului papal a devenit una din temele importante ale teoriei politice.

Încercarea lui Ioan al XXII-lea de a interveni din Avignon într-o alegere imperială controversată a fost ocazia concretă pentru manifestarea acestor tendinţe. Disputa a continuat de-a lungul întregii sale perioade de pontificat şi chiar în timpul lui Clement al VI-lea, neîncetînd decît după moartea lui Ludovic de Bavaria, în 1347. Rezultatul a fost un nou eşec al eforturilor papalităţii de a se constitui ca putere cu drept de arbitraj internaţional. În 1338, electorii imperiali au declarat că alegerea unui împărat nu necesită confirmarea papală, consfinţind astfel prin lege independenţa împăraţilor germani, afirmată încă din timpul lui Henric al IV-lea. „Bula de aur", care a stabilit ulterior procedura pentru alegerile imperiale, a omis orice referinţă la confirmarea papală şi Inocent al VI-lea nu a putut decît să cedeze în această privinţă.

Comparînd tratatele lui Marsiglio cu cele scrise de William of Ockham, un alt autor important ce sprijină politica imperială a lui Ludovic de Bavaria, teoriile lui Ockham par mai puţin sistematice, avînd în vedere că problemele politice erau de mai mică importanţă pentru el. Ele sînt însă mult mai aproape de faptul concret. Pe de altă parte, deşi Marsiglio scrie tratate sistematice, acestea au fost pe deplin apreciate mult mai tîrziu, în timpul său rămînînd doar lucrări doctrinare şi exemple pentru consecinţele logic subversive ale unei interpretări naturaliste a teoriilor aristotelice.

Teoria lui Marsiglio asupra guvernării temporale se bazează pe concepţiile şi practica oraşelor-state italiene, referindu-se deseori la problemele acestor forme de guvernămînt şi învinuind papalitatea pentru lipsa de unitate din Italia. El pare să scrie nu atît pentru a susţine cauza imperiului, cît pentru a submina sistemul imperialismului papal, iniţiat de Inocent al III-lea, şi teoria dreptului canonic. El se opune oricărei pretenţii a autorităţii spirituale de a controla, direct sau indirect, acţiunile guvernelor laice şi ajunge chiar să plaseze Biserica sub controlul statului, situaţie încă neîntîlnită la vreun alt scriitor medieval.

Baza filozofică a acestei teorii este *Politica* lui Aristotel. Marsiglio însuşi îşi prezintă tratatul, în introducere, ca pe un supliment la acea parte a *Politicii* în care sînt discutate cauzele mişcărilor sociale, deoarece el consideră că a apărut o nouă cauză, desigur necunoscută lui Aristotel, şi anume pretenţiile de putere absolută ale papalităţii. Principiul aristotelic predominant la Marsiglio este acela al comunităţii autosuficiente, capabilă de a-şi satisface propriile necesităţi fizice şi morale. Concluziile sale sînt însă diferite de ale oricărui alt scriitor medieval aristotelic şi se datorează probabil influenţei averoismului latin. Astfel, Marsiglio pare să accepte doctrina unui adevăr dublu, separînd raţiunea de revelaţie (*Apărătorul păcii*, I, 9, 2). Imortalitatea nu poate fi demonstrată raţional

(I, 4, 3), teologia nu contribuie la cunoaşterea raţională, fericirea poate fi atinsă în viaţa pămîntească fără ajutorul divin. Din punct de vedere al raţiunii deci, societăţile umane sînt autosuficiente. Religia duce la consecinţe sociale separate de acest adevăr dar care trebuie reglementate tot de societate.

Apărătorul păcii cuprinde trei părţi (sau discursuri). Prima parte studiază originile şi natura puterii politice temporale, a doua, de patru ori mai mare, studiază puterea clerului şi mai ales a papalităţii, iar ultima parte este un rezumat al principalelor concluzii obţinute din discursurile precedente. Această structură este oarecum neobişnuită pentru acea vreme, în măsura în care tratează separat puterea temporală de cea ecleziastică. Totuşi aceasta nu înseamnă că primele două părţi ale cărţii sînt perfect separate şi de sine stătătoare. Principiile aristotelice prezentate în prima parte din *Apărătorul păcii* nu pot fi considerate o discuţie sistematică a tuturor fazelor filozofiei politice, ele sînt mai mult baza pentru cea de-a doua parte, în care Marsiglio îşi expune concluziile cu privire la Biserică, la funcţia clerului în societate, la relaţia sa cu autorităţile civile şi la problemele generate de neînţelegerea acestei relaţii. Există deci o temă centrală ce uneşte cele două discursuri, şi anume pericolul constituit de intervenţia autorităţilor ecleziastice în viaţa politică laică. Primul discurs prezintă principiile ce trebuie aplicate pentru evitarea intruziunii puterii papale în problemele temporale, iar al doilea substituie principiile atotputerniciei papale cu acelea ale Bisericii guvernate de un conciliu general al credincioşilor.

Principiile politicii seculare, aşa cum sînt ele prezentate în *Apărătorul păcii*, au fost uneori considerate principii ale „suveranităţii populare" sau principii „democratice", avînd în vedere că Marsiglio consideră consimţămîntul tuturor ca o necesitate a bunei guvernări. Dar noţiunea sa de consimţămînt este foarte diferită de cea actuală – acordul cu legile şi cu conducătorii este, pentru Marsiglio, un efect al raţiunii aplicate pentru respectarea legilor juste şi a promovării bunăstării comune, nu un efect al urmăririi interesului personal. În plus, se ajunge la consimţămînt prin intermediul unui procedeu retoric, discursiv, în urma căruia toţi cetăţenii sau aproape toţi sînt de acord cu legea propusă sau cu conducătorul. Decizia comună este luată în urma participării directe a fiecăruia. Nu e vorba de acel consimţămînt obţinut mai mult pasiv, asociat concepţiei guvernării reprezentative şi majoritare.

La fel ca Aristotel, Marsiglio are o concepţie organicistă asupra statului, definit ca o fiinţă vie, ale cărei părţi componente trebuie să funcţioneze în deplină armonie, fiecare îndeplinindu-şi propria menire şi neintervenind în funcţionarea celorlalte. Tot urmîndu-l pe Aristotel, Marsiglio se referă la evoluţia cetăţii după modelul familiei, reprezentînd astfel o comunitate perfectă, autosuficientă. Printre clasele ce formează comunitatea, clerul este cea mai problematică din cauza diferenţelor de opinie asupra rolului său în societate, generate de dubla

menire a religiei și de faptul că tot ce se referă la viața de apoi nu poate face obiectul unei cercetări raționale.

Conform opiniei generale, trebuie să existe o clasă socială dedicată serviciului divin. Aceasta este însă unica funcție a clerului, consideră Marsiglio de Padova: a cunoaște și a-i învăța și pe alții ceea ce trebuie să creadă, să facă sau să evite pentru a obține mîntuirea eternă și fericirea pămîntească (I, 6, 8). Contrastul cu tendința lui Toma d'Aquino de a armoniza rațiunea și credința este evident, și Marsiglio pare să fi mers chiar mai departe decît John of Paris în limitarea puterii și a funcțiilor clerului. Urmarea practică a concluziilor sale este că, oricîtă importanță ar avea credința, ca mediatoare a eternei mîntuiri, din punct de vedere laic, ea a devenit irelevantă. Fiind irațională, nu poate fi alăturată mijloacelor raționale, deci problemele seculare trebuie să fie rezolvate conform principiilor rațiunii, fără a apela la credință. Adevărurile spirituale se referă doar la viața de apoi. În viața temporală, prin urmare, clerul se află sub controlul statului, ca și orice altă clasă socială. În măsura în care religia e un fenomen social, ea e supusă reglementărilor sociale, iar în ceea ce privește adevărul spiritual, rațiunea nu poate decide nimic. O astfel de separare între rațiune și credință este o prefigurare a scepticismului religios.

Marsiglio aplică această distincție netă între partea spirituală și cea temporală și în definirea legii. În *Apărătorul păcii*, el distinge patru tipuri de lege, dar distincția principală este aceea dintre legea divină și cea umană – una transmisă direct de Dumnezeu, cealaltă stabilită de întreaga comunitate sau de o parte dominantă, a ei (*pars valentior*), „mai nobilă" sau dovedind „mai multă prudență și virtute" (I, 13, 2; I, 14–15), în vederea atingerii țelurilor optime. Cele două tipuri de lege pot fi distinse și prin pedepsele presupuse de încălcare a lor. Acestea se referă doar la viața viitoare în cazul legii divine. Legea umană nu e deci derivată din aceasta, ci opusă ei. Orice lege care presupune pedepse umane este o lege umană și este aplicată de către oameni (II, 12, 7). Astfel, învățătura spirituală a preoților nu are putere sau autoritate pentru că nu are putere coercitivă în viața temporală.

Legea umană poate genera însă eroarea, ea nefiind intrinsec justă, precum cea divină. Pentru o mediere eficientă între părțile aflate în dispută este deci necesară o normă, un „standard de justiție", în perfect acord cu rațiunea (I, 4, 4). Definiția legii umane la Marsiglio accentuează elementele de comandă, sancțiune, voință a legislatorului și putere a sa de a-și impune voința. Chiar dacă el insistă că legea presupune rațiune și dreptate intrinsecă (I, 11, 4), legea este totuși dată de o autoritate constituită și presupune pedepse pentru violarea ei. Legislatorul, cauza primă și eficientă a legii, este poporul, este întreaga comunitate a cetățenilor sau o parte dominantă a ei, care ia decizii în cadrul unei adunări generale (I, 12, 3). Statul și legea se definesc reciproc pentru că ambele presupun un grup capabil să controleze comportarea membrilor săi, ca

în cazul cetăților-state, în care autoritatea era considerată un act al poporului sau exercitat în numele lui. Partea executivă și judiciară a guvernării (*pars principans*) este un grup ales din totalitatea cetățenilor, responsabili împreună de stabilirea legii (*legislator*). Modalitatea alegerii diferă de la un stat la altul, dar autoritatea corpului executiv derivă din actul legislativ al întregii comunități. Partea executivă trebuie să controleze îndeplinirea propriei funcții de către fiecare dintre celelalte părți ale statului pentru buna funcționare generală. În caz de nereușită, poate fi înlocuită de către aceeași putere care a ales-o, adică de către popor.

Preferința lui Marsiglio pentru monarhia constituțională în detrimentul celei ereditare este evidentă (I, 9; 4–5, 11). Metoda alegerii suveranului este mai bună decît metoda succesiunii ereditare deoarece monarhul ales nu e doar înclinat spre „prudență" și „virtute", ci este efectiv matur în practicarea lor (I, 16, 18). Dar, dincolo de toate acestea, partea executivă trebuie să fie bine organizată și unitară. Marsiglio nu face această afirmație în termeni generali, ci referindu-se direct la divergențele politice ale Evului Mediu tîrziu în Europa. În cazul în care există mai multe forțe ce guvernează, una dintre ele trebuie să aibă supremația și să poată controla eventualele erori (I, 17, 1). Altfel, funcționarea armonioasă a statului e amenințată. Marsiglio se referă, desigur, și la dificultățile cauzate de dubla jurisdicție a tribunalelor laice și ecleziastice. Din punct de vedere laic, comunitatea este autosuficientă și omnipotentă. Viața spirituală a membrilor săi ține de alt registru – acela al vieții viitoare – și nu interferează în nici un fel cu viața concretă a comunității. Astfel, Marsiglio ajunge la adevăratul scop al tratatului său: analiza modalităților în care viața spirituală a fost greșit interpretată de Biserică.

O dată ce fiecare funcție oficială în cadrul comunității se poate obține doar prin mandatul membrilor ei, clerul nu poate avea nici o putere coercitivă. Dacă li se permite exercitarea unei astfel de puteri, aceasta se întîmplă doar în calitatea de delegați ai puterii civile. Fiind o clasă socială destinată serviciului religios, clerul trebuie să se supună regulilor comunității ca orice altă clasă, și membrii săi sînt pasibili de pedeapsă pentru încălcarea regulilor ca orice persoană laică. În cadrul legii umane, nu există delicte spirituale. Acestea sînt judecate doar de Dumnezeu și pedeapsa e aplicată în viața de apoi. Dacă delictele spirituale sînt pedepsite în viața temporală, ele devin *ipso facto* delicte împotriva legii umane. Erezia, dacă e pedepsită în lumea temporală, devine delict social. Pedeapsa ei spirituală este damnarea, dar aceasta depășește puterea preoților și judecata umană. La fel, excomunicarea este considerată a fi de resortul autorităților civile. Astfel, necesitatea dreptului canonic însuși este pusă sub semnul întrebării. Funcția preoților este comparată cu aceea a medicilor. Dincolo de menținerea serviciului religios, preoții nu pot decît să sfătuiască și să instruiască, îi pot admonesta pe cei ce păcătuiesc și le pot explica eventual consecințele păcatului în viața viitoare, dar ei nu le pot impune oamenilor penitența. Singurul text re-

velat al legii divine este Biblia. Ordonanțele papale fie nu sînt legi deloc, fie sînt legi umane, dacă se bucură de acordul comunității. Deci numai credințele conținute în scripturi sau clar implicate de ele sînt necesare pentru mîntuirea sufletului. Aceste idei ale lui Marsiglio sugerează clar credințele protestante de mai tîrziu și arată cum a fost pregătită Reforma încă din Evul Mediu, chiar cu două secole înainte.

Marsiglio este la fel de categoric și în critica instituțiilor Bisericii. Aceasta nu poate deține nici un fel de proprietăți. Proprietățile bisericești sînt un fel de subsidii garantate de comunitate în sprijinul desfășurării serviciului religios. Clerul nu are dreptul să perceapă taxe sau să fie scutit de impozite. De asemenea, funcțiile ecleziastice sînt garantate de autoritățile civile. Clerul poate fi chiar obligat să-și exercite funcția religioasă, atîta vreme cît își primește beneficiile din partea societății, și fiecărui deținător al unei funcții ecleziastice, de la papă pînă la cel mai umil preot, îi poate fi ridicată această funcție de către autoritățile civile. În acest context, nu e de mirare că încercarea nereușită a lui Ludovic de Bavaria, în timpul expediției sale la Roma din 1327–1330, și efortul de a determina alegerea unui anti-papă cu ajutorul mulțimii cetățenilor romani au fost atribuite sfaturilor lui Marsiglio și considerate o încercare doctrinară de a aplica principiile din *Apărătorul păcii*.

Nu e totuși adevărat că Marsiglio a considerat Biserica o simplă ramură a activității statului pentru că aceasta ar însemna apariția tot atîtor Biserici, cîte state sînt. În 1324, ideea unei Biserici naționale ar fi părut o anomalie chiar și pentru un sceptic ca Marsiglio. Atacul lui rămîne îndreptat doar împotriva ierarhiei ecleziastice și mai ales împotriva puterii supreme (*plenitudo potestatis*) a papei, el recunoscînd necesitatea unei organizări a Bisericii, în scopuri spirituale, distincte de comunitatea civilă. E totuși greu de înțeles cum își imagina Marsiglio această organizare fără o ierarhie ecleziastică independentă și cum se poate împăca ideea de Biserică universală cu aceea a unor comunități autosuficiente. Ierarhia ecleziastică, după Marsiglio de Padova, nu este de origine divină, ci își obține autoritatea conform legii umane. Deci ierarhia sau clerul singur nu constituie Biserica. Aceasta presupune întreaga comunitate de credincioși, atît laici, cît și civili.

Astfel, Marsiglio continuă tradiția creștină a existenței unei duble organizări pentru aceeași societate, chiar dacă neagă puterea coercitivă a Bisericii. Totuși, o dată ce ierarhia se datorează numai instituțiilor umane, nu există diferențe spirituale între preoți. Astfel, papa se află la același nivel spiritual ca oricare dintre episcopi sau dintre preoți și nu are nici un drept suveran în cadrul Bisericii. În cazul confesiunii, penitenței, indulgențelor, absolvirii de păcate sau excomunicării, Marsiglio consideră esențiale doar căința pentru păcatele comise și iertarea divină, fără de care tot ceremonialul este ineficient.

Există totuși anumite principii esențiale ale credinței creștine asupra cărora Biserica trebuie să aibă autoritatea de a se pronunța și pentru care

trebuie să existe o instituție umană. Ca și alți autori contemporani lui, convinși de problemele generate de ierarhia ecleziastică, Marsiglio propune organizarea unui conciliu general care să decidă în cazul apariției unor dispute. Papa sau oricare membru al ierarhiei, fiind doar simpli agenți umani, nu se pot pronunța asupra articolelor de credință fundamentale. Conciliul general este considerat de Marsiglio, ușor naiv, singurul punct de contact între rațiune și credință, posedînd o anumită putere mistică infailibilă. Opinia lui William of Ockham este mult mai lucidă în acest sens, el considerînd că hotărîrile conciliului, ca instituție umană, nu pot fi infailibile, cum nu sînt nici hotărîrile papei.

Marsiglio transferă elementele teoriei sale politice asupra organizării Bisericii. Astfel, întreaga comunitate de credincioși este asemenea comunității civile (*universitas*) și conciliul general este delegat de ea asemeni părții executive din comunitatea civilă. Problema este că acest transfer impune membrilor societății participarea simultană la două comunități, statele lor și Biserica universală, soluție care nu are nici o bază în întreaga teorie a lui Marsiglio. Ca organizare, diferența între partea executivă a societății și conciliul general este că acest conciliu este un corp reprezentativ, dar autoritatea sa este la fel de neclară ca și aceea a întregii comunități de credincioși, al cărei organ reprezentativ este.

Referințe

Ediții de referință

Marsiglio de Padova, *Defensor pacis*, C.W. Previté-Orton (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1928

Marsiglio de Padova, *The Defensor Pacis*, traducere în engleză de A. Gewirth, Columbia University Press, New York, 1956

Exegeză

A. Black, *Mediaeval Political Thought, 1250–1450*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992

J.H. Burns (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988

Cary J. Nederman, *Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*, Rowman and Littlefield, Lanham, Maryland, 1995

Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vol., Cambridge University Press, Cambridge, 1978

Alte scrieri

Marsiglio de Padova, *Œeuvres mineures*, C. Jeudy, J. Quillet (eds.), Editions CNRS, Paris, 1979

Marsiglio de Padova, *Writings on the Empire*, traducere C.J. Nederman, Cambridge University Press, Cambridge, 1993

DIANA STANCIU

Charles Maurras (1868–1952)
VIITORUL INTELECTUALITĂŢII (1905)

Charles Maurras este cunoscut drept principalul doctrinar al naţionalismului francez şi şef al mişcării regaliste „Action Française" (1899–1944). Aceasta a funcţionat ca un grup de presiune politică împotriva celei de-a III-a Republici franceze şi ca un mediu de elaborare a unei ideologii antidemocratice, antiparlamentare şi antisemite.

Publicat în 1905, *L'Avenir de l'intelligence* (*Viitorul intelectualităţii*)* are ca problemă centrală rolul intelectualilor în societatea democratică. Este o temă de reflecţie mereu reluată după această dată, iar importanţa ei pentru istoria politică a secolului al XX-lea nu mai trebuie demonstrată.

La apariţia sa, acest text se înscria, firesc, în tradiţia reflecţiei asupra rolului intelectualilor în viaţa politică a Franţei. Ea fusese inaugurată de Edmund Burke cu observaţiile sale sarcastice la adresa responsabilităţii „oamenilor de litere" în pregătirea Revoluţiei franceze. Aceştia din urmă deveniseră, pe la 1750, „principalii oameni politici ai ţării", scria, la rîndul său, Tocqueville, în cel mai cunoscut capitol din *L'Ancien Régime et la Révolution*.

Experimentul revoluţionar adusese relaţia dintre „intelligence" şi „politique" într-un impas pe care inventatorul substantivului „intellectuel", Saint-Simon, a încercat, printre primii, să îl depăşească, propunînd, la începuturile erei industriale, alianţa dintre cunoaşterea pozitivă reprezentată de „savanţi" şi acţiunea constructivă reprezentată de industriaşi.

Dintre curentele de idei din Franţa secolului al XIX-lea, conservatorismul pozitivist şi scientist al lui Auguste Comte, Hyppolite Taine sau Ernest Renan a fost în mod deosebit preocupat de reconcilierea reflecţiei intelectuale cu acea complexitate a realităţilor sociale şi politice pe care „metafizicienii" secolului al XVIII-lea o ignoraseră şi de care se lovise, în cele din urmă, voluntarismul politic al Revoluţiei. Ambiţia lui Comte şi a lui Taine de a fonda o „ştiinţă politică", apelul lui Renan, din 1871, în favoarea unei „reforme intelectuale şi morale" a Franţei erau dictate de dorinţa de a pune capăt succesiunii de crize politice declanşate în 1789. Pe de altă parte, elitismul intelectual al lui Renan, ca şi proiectul lui Comte de a constitui o elită spirituală pozitivistă sînt expresii ale refuzului pe care cei doi, ca şi Hyppolite Taine, îl opun curentului democratic.

Contextul publicării eseului lui Maurras este cel inaugurat de „afacerea Dreyfus" în 1894. „Afacerea" a adus în primul plan al dezbaterilor publice comunitatea intelectuală franceză. Aceasta, deşi unită prin sentimentul identităţii sale aristocratice într-o perioadă de „democratizare" a culturii, s-a găsit, în aceste împrejurări, profund divizată după criterii politice şi morale. Partizani sau adversari ai lui Dreyfus, intelectualii de la 1900 descoperă însă, cu toţii, dimensiunea politică a rolului

lor social, subliniind astfel autonomia pe care au dobîndit-o în rîndul elitelor franceze. Cu această ocazie, se stabileşte, după cum observă istoricul Christophe Charle, „o legătură esenţială între interogaţiile asupra societăţii prezente şi viitoare şi locul atribuit «intelectualilor» sau pe care aceştia îl revendică" (Charle 1990: 98).

La aceste interogaţii, Maurras, antidreyfusard convins şi agresiv, aduce răspunsul său în *L'Avenir de l'intelligence*. Tudor Vianu a tradus acest eseu în româneşte, în 1924, sub titlul *Viitorul inteligenţei*. Sensurile multiple cu care Maurras învesteşte termenul „intelligence", utilizînd potenţialul semantic pe care acesta îl are în limba franceză, scapă însă traducerii prin românescul „inteligenţă". Folosit de Maurras, cuvîntul „intelligence" trimite concomitent la capacitatea şi instrumentele intelectuale de interpretare a realităţii, la o categorie socială şi la o tradiţie culturală. Tocmai de aceea îl preferă substantivului „intellectuels", intrat în uz doar recent, cu ocazia „afacerii Dreyfus", şi revendicat, în primul rînd, de intelectualii favorabili cauzei căpitanului. În ceea ce ne priveşte, preferăm să traducem „intelligence" prin „intelectualitate".

În opinia lui Maurras, rolul intelectualilor a devenit o problemă politică în Franţa, în deceniile premergătoare Revoluţiei. Dacă secolul lui Ludovic al XIV-lea, secolul clasicismului, a fost epoca armoniei dintre creaţia culturală şi forma de guvernare, după 1750 s-a cristalizat domnia „literaţilor" şi a filozofilor care s-a extins, treptat, în detrimentul autorităţii regale şi al celei religioase. Nu poporul suveran este adevăratul succesor al Bourbonilor, ci omul de litere. Regretele lui Maurras se îndreaptă nu către victimele Revoluţiei, ci către „acele instituţii, promise prin natura lor să aibă o existenţă mai îndelungată", dar care au fost demolate plecîndu-se de la ideile lui Rousseau şi Voltaire.

Un secol mai tîrziu, „afacerea Dreyfus" îi reamintea lui Maurras nocivitatea intelectualilor care îşi iau libertatea de a ataca şi a compromite instituţiile statului, în primul rînd armata şi justiţia, de această dată, în numele apărării drepturilor individuale ale unui evreu, deci ale unui „străin", ajuns căpitan în armata franceză.

Înainte de a prezenta textul eseului lui Maurras, trebuie subliniată relaţia specială pe care acesta din urmă o stabileşte între domeniul literaturii şi cel al politicii. În această privinţă, Maurras pleacă de la constatările lui Tocqueville şi Taine asupra raporturilor dintre cele două domenii în Franţa secolului al XVIII-lea. El dezvoltă însă o teorie proprie în care literatura, produs al civilizaţiei, este învestită cu o funcţie politică. Ea poate fi un instrument de menţinere sau de disoluţie a tradiţiilor şi a coeziunii corpului social. Clasicismul literar al secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea ilustrează cel mai bine, în ochii săi, specificitatea naţională şi excelenţa intelectuală franceză. Echilibrului şi măsurii esteticii clasice le corespunde forma politică a monarhiei absolute. Spiritul clasicismului este favorabil ordinii, ierarhiei şi vieţii de societate fiind, prin excelenţă, antiindividualist. Antiindividualismul politic al lui Maurras,

care se sprijină pe Aristotel, Sf. Toma d'Aquino și Auguste Comte, este dublat de repulsia sa față de romantism, care marchează triumful subiectivității și deci al individualismului în literatură.

Tudor Vianu sublinia caracterul retoric al stilului utilizat de Maurras în *Viitorul intelectualității*. Discursul autorului este însă simplu, direct și energic. „Fraza pare vorbită, autorul răspunde unui adversar îndărătnic", notează Vianu. „Avem de a face cu o operă retorică, realizată printr-un debit abundent și activ. Nu sîntem convinși prin pregnanța formulării, cît prin energia generală a discursului" (spunea Vianu în 1924, în „Nota introductivă" la prima versiune românească a scrierii lui Maurras). Maurras și-a formulat eseul ca pe un avertisment dramatic, pe alocuri patetic, adresat lumii intelectuale franceze confruntate cu dilemele modernizării.

În primele două părți ale acestuia („Grandeur et décadence" și „La difficulté"), Maurras trasează curba descendentă pe care a evoluat istoria intelectualilor francezi începînd cu secolul al XVIII-lea. „Oamenii de litere" (denumire sub care trebuie incluși și filozofii) ies discreditați, ca personaje politice, din epoca Revoluției, în timpul căreia au exercitat o adevărată „dictatură literară" (Tocqueville vorbise de „politica literară și abstractă" a oamenilor de litere la 1750). La aceasta se adaugă diminuarea statutului lor social prin îndepărtarea de nobilime, protectoarea tradițională a literelor. O nouă simbioză aristocratico-literară a părut posibilă în anii Restaurației cînd tînărul romantism francez își trăia faza contrarevoluționară. Conjuncția dintre romantism și revoluție la 1830 și 1848 a marcat însă despărțirea definitivă dintre „scriitor" și aristocrat. Adîncirea „individualismului literar" în romantism și în curentele postromantice a sporit, de asemenea, distanța dintre publicul aristocratic și cea mai nouă producție literară. „Înalta societate a unei mari țări, scrie Maurras, nu poate, în chip logic, încuraja o însăilare de declamații anarhice și de criptograme obscure. Ea poate încuraja orice lux în afară de acesta. Sensibilitatea națională, spiritul tradițional se găseau de două ori contrariate..." (p. 124).

Succesor al „omului de litere", „scriitorul" este personajul prin care se exprimă, în secolul al XIX-lea, relația ambiguă dintre „intelligence" și modernitate. El este, pentru Maurras, intelectualul prin excelență, căruia epoca sa îi administrează o lecție de realism.

Modernitatea, subliniază Maurras, creează o lume nouă și complicată, dominată de noi forțe materiale — industria și comerțul. Dezvoltarea inevitabilă a acestora impune noi ierarhii de valori și delimitează un spațiu public în care se poate face abstracție de persoana, de funcția și de puterea simbolică a „scriitorului". Acesta se poate retrage în „turnul de fildeș" în numele „artei pentru artă", poate adopta postura elitistă a „artistului" care întoarce spatele materialismului „burghez". Nimeni nu îi va cere părerea și nu îl va ruga să participe la noua așezare a societății.

De altfel, constată Maurras, în opoziţie cu idealul „artei pentru artă", se dezvoltă „literatura industrială", pe care Sainte-Beuve o anunţa în 1839. Această producţie literară comercială, destinată unui număr tot mai mare de cititori, puţin exigenţi, cunoaşte o expansiune concomitentă cu cea a căilor ferate, a industriei zahărului sau a metalurgiei. Ea simbolizează impactul pe care modernitatea îl are asupra activităţii intelectuale în general. Literatura poate deveni o „industrie" printre altele (tot Sainte-Beuve vorbise, în *Nouveaux Lundis*, despre „muncitorul literar").

Maurras, realist, nu se mai revoltă, în 1905, împotriva acestui fenomen aşa cum făcuseră, cu jumătate de secol în urmă, Flaubert sau Baudelaire. El ţine totuşi să remarce faptul că, deşi „industrială", literatura de larg consum nu procură nici pe departe autorilor ei venituri comparabile cu cele rezultate din industrie şi comerţ. În al doilea rînd, acceptarea logicii comerciale de către scriitor îl împiedică pe acesta să opună reprezentanţilor forţelor materiale o autoritate specifică şi recunoscută. El este, astfel, „pe cale de a pierde raţiunea existenţei sale, secretul forţei şi al puterii sale care constă în a fi condiţionat numai de consideraţii de ordin intelectual" (pp. 135–136). Pe de altă parte, notorietatea astfel dobîndită nu se compară cu aceea pe care o asigura, odinioară, protecţia unui înalt personaj din nobilime sau frecventarea unui salon aristocratic. În sfîrşit, transformarea literaturii într-o marfă este primul pas spre aservirea activităţii intelectuale de către forţele materiale. Ea deschide calea spre alienarea totală a muncii intelectuale a cărei ultimă expresie este vînzarea produselor ei pe o altă piaţă, „piaţa politicii".

Extinderii numărului consumatorilor de literatură îi corespunde, în plan politic, dilatarea acelei zone a societăţii numite „opinie publică". În secolul al XVIII-lea, „publicul" coincidea cu cercul „persoanelor de calitate" care citeau şi comentau operele literare ale vremii. Dobîndind o accepţiune politică, termenul de „public" a început să desemneze o nouă realitate. De la Revoluţie încoace, notează dispreţuitor Maurras în Capitolul III, intitulat „Asservissement", „masa de oameni împodobită cu titlul de public se consideră învestită cu autoritatea suverană în Franţa. Publicul fiind rege doar cu numele, acela care dirijează opinia publicului este suveranul de fapt" (pp. 137–138).

În lumea modernă, mijlocul eficace de creare şi dirijare a opiniei publice este presa. Într-o societate guvernată de un regim democratic, în care Statul trebuie să ţină cont de opinia publică şi să i se supună, este inevitabil ca forţele materiale să dorească şi să reuşească transformarea presei în instrumentul politic al intereselor lor. De aceea, ca şi Ianus, presa are două feţe, una întoarsă în direcţia „publicului", a cărui opinie o modelează, iar cealaltă către interesele, nemărturisite, ale finanţei, industriei şi comerţului.

Maurras este convins că numai într-o democraţie Statul poate fi subordonat în chip radical nu atît opiniei publice, ea însăşi manipulată, cît Banului, forţa ultimă şi anonimă în societăţile moderne. Acest lucru

este imposibil „în țările în care opinia publică nu dispune de o autoritate nelimitată. Aceste conduceri politice militare numite regate sau imperii și care se reînnoiesc numai prin succesiune ereditară evită să se găsească, în punctul lor central, sub presiunea Banului. În Germania sau în Anglia, Banul nu poate să-l aleagă pe șeful Statului deoarece acesta este desemnat de originea sa și nu este o creație a opiniei publice. Oricum s-ar manifesta puterile financiare, iată un cerc strîmt și tare dincolo de care nu vor putea trece. Acest cerc este guvernat de legea sa proprie... legea naturală a Sîngelui" (p. 143).

Dacă munca scriitorului poate fi evaluată în bani pe piața literaturii comerciale, ea poate fi cumpărată și în interesul dirijării opiniei publice. Acest lucru este cu atît mai adevărat cu cît, sub domnia aparentă a instituțiilor democratice, opinia publică este cutia de rezonanță ideală pentru opiniile personale pe care scriitorul-publicist le poate exprima. Spre deosebire de secolul al XVIII-lea cînd omul de litere stăpînea domeniul, pe atunci restrîns, al opiniei publice, la 1900 scriitorul devine instrumentul dominației Banului asupra unei opinii publice mult mai extinse. „Nici o opinie, scrie Maurras, oricît de elocventă și convingătoare ar părea, nu este complet apărată de bănuiala că cedează, direct sau indirect, unor influențe financiare. Toate faptele deja cunoscute, toate cele care ies acum la iveală tind, tot mai mult, să înfățișeze puterea intelectuală a oratorului sau a scriitorului ca pe un reflex al forțelor materiale" (p. 138).

Dincolo de pesimismul acestei constatări, trebuie amintit că, începînd cu epoca regimului plebiscitar al lui Napoleon al III-lea, sporesc mult atît tentațiile, cît și condiționările pecuniare pe care marea presă, adesea controlată de bancheri, le exercită asupra lumii scriitorilor.

Cea mai gravă consecință a acestei stări de lucruri o constituie, notează Maurras, tocmai reputația de venalitate pe care presa franceză o cîștigă, după 1850, în ochii rivalilor europeni ai Franței, precum Prusia sau Marea Britanie. Întîlnim aici una din principalele teme ale propagandei maurrassiene: presa vîndută străinilor este o tristă realitate pe care numai democrația o face posibilă.

Căzut într-o dublă servitute, economică și politică, scriitorul-publicist va plăti audiența pe care i-o asigură difuzarea ziarelor cu prețul pierderii respectului societății. Aceasta este consacrarea situației în care s-a pus el însuși: aceea de „ființă declasată", lipsită de o autoritate specifică și aflată la egală depărtare de tradițiile politice ale țării și de grupul social care le reprezenta cel mai bine — aristocrația.

În domeniul presei, scrie Charles Maurras, „contează o singură realitate...: Banul, cu ansamblul intereselor brutale pe care acesta le exprimă" (p. 148). Compromiterea scriitorului pe acest teren se va răsfrînge asupra întregii vieți intelectuale.

Destinul sumbru al acesteia, așa cum îl zugrăvește Maurras, se situează la antipodul imaginii ideale pe care și-o făcuseră Auguste

Comte sau Ernest Renan despre o posibilă autoritate spirituală în lumea modernă. Victoria forțelor materiale asupra celor intelectuale va lua aspectul unui triumf al „Forței pure" în țara de veche și rafinată civilizație care este Franța. Se va institui astfel „domnia plutocrației": „Finanța, activitatea pe care aceasta o simbolizează, este destinată să învingă, asociind, eventual, la triumful său cele mai bune elemente ale proletariatului manual... și, fără îndoială, pe unii reprezentanți ai vechii aristocrații... Sîngele și Aurul se vor combina într-o proporție încă necunoscută. Intelectualitatea însă va fi înjosită pentru mult timp. Lumea noastră literară, care pare să se găsească astăzi într-o poziție atît de înaltă, se va prăbuși cît se poate de jos, iar în fața puternicei oligarhii ce va reuni energiile ordinii materiale, un imens proletariat intelectual, o clasă de cerșetori literați, aidoma celor din Evul Mediu, va tîrî pe drumuri jalnicele zdrențe a ceea ce au fost, altădată, gîndirea, literatura, arta noastră" (p. 151).

Maurras anticipează și generalizarea unui nou tip uman, reprezentat de omul de acțiune „călit prin efort, printr-o viață dusă în aer liber și prin amestecul de muncă mecanizată și exerciții fizice" (p. 152) care se va considera îndreptățit, în ignoranța sa, să disprețuiască o artă și o literatură aflate pe treapta cea mai de jos a scării de valori a societății.

Ceea ce prevestește Maurras este sfîrșitul unei civilizații. După un secol de rătăcire și înainte de a fi prea tîrziu, el vrea să îi facă pe intelectualii francezi să descopere singurul rol pe care îl pot încă juca pentru a evita decăderea totală. Principala condiție este ca intelectualii să renunțe la dorința sau iluzia de a stăpîni opinia publică, încetînd să mai încurajeze pretențiile acesteia de autoritate politică legitimă. Ei înșiși ar trebui să oblige opinia publică „să recunoască nulitatea totală a puterii sale și să semneze actul de renunțare la o suveranitate fictivă". Acesta este primul pas către regăsirea „adevăratei funcțiuni a intelectualității (care este) de *a vedea* și de *a face să se vadă* (subl. aut.) care ar fi cel mai bun regim politic, de a-l alege cu autoritate și chiar de a orienta celelalte Forțe în sprijinul său" (pp. 154–155).

Recucerirea acestui rol de către intelectuali presupune, în chip necesar, și refacerea relației speciale dintre ei și aristocrația de sînge. În opinia lui Maurras, care a fost sedus, și el, ca și alți scriitori francezi de la 1890, de mirajul unei posibile „aristocrații a spiritului" în inima societății democratice, condiția „aristocratică" a intelectualului rămîne, în realitate, extrem de fragilă. De aceea preferă el, în cele din urmă, ereditatea aristocratică certă, asigurată prin naștere, care garantează moștenirea bunurilor și înrădăcinarea într-o clasă socială și într-o tradiție. Alianța intelectualilor cu adevărata aristocrație va însemna reconcilierea celor dintîi cu realitatea și cu trecutul țării. „Închipuiți-vă, spune Maurras în cel de-al patrulea și ultim capitol, alianța solidă și publică a celor mai bune elemente ale intelectualității cu elementele cele mai vechi ale națiunii. Intelectualitatea s-ar strădui să respecte și să sprijine vechile noastre

tradiții filozofice și religioase, să servească unele instituții precum clerul și armata, să apere anumite clase sociale, să susțină unele interese agricole, industriale și chiar financiare în măsura în care acestea se disting de interesele Banului, întrucît corespund unor situații definite și unor funcții morale" (p. 154).

Din punct de vedere politic, o astfel de coaliție orientată către restaurarea autorității tradiției și a unei ierarhii sociale „naturale" ar însemna începutul reacțiunii împotriva urmărilor Revoluției Franceze. Această reacțiune va trebui să se folosească împotriva regimului democratic și a domniei Banului tocmai de instrumentele moderne de publicitate, de presă, în primul rînd. Este exact ceea ce Maurras a făcut, ca jurnalist politic, timp de peste jumătate de veac.

„În numele rațiunii și al naturii, în acord cu vechile legi ale universului, pentru salvarea ordinii, pentru perpetuarea și progresul unei civilizații amenințate, toate speranțele flutură pe corabia unei Contra-revoluții" (p. 155) își încheie Maurras eseul.

Născută din „afacerea Dreyfus", „Action Française" va fi concepută de șeful ei ca o școală de gîndire și educație politică, menită să readucă intelectualitatea franceză în serviciul unei politici „naționale" și să poarte bătălia intelectuală în vederea restaurării monarhiei. S-a putut vorbi, în această privință, de un „gramscism de dreapta «avant la lettre»" teoretizat și practicat de Maurras și colaboratorii săi (Winock 1997: 79). Întemeierea, în 1906 a unui „Institut d'Action Française", o „anti-Sorbonă" tradiționalistă și monarhistă, iar în 1926 a cercului „Fustel de Coulanges" marchează doar două dintre momentele acestei contrarevoluții intelectuale. „Noi lucrăm pentru 1950", spunea Maurras la începutul secolului, fără a bănui, însă, că strategia sa de cucerire a opiniei intelectuale, și a opiniei publice în general, va amîna la nesfîrșit momentul cuceririi puterii politice.

Ca șef politic, Maurras va ezita întotdeauna să convertească doctrina sa monarhistă și violența imprecațiilor sale jurnalistice într-o adevărată lovitură de forță dirijată contra Republicii. Ca gînditor nu va intui, în pragul secolului al XX-lea, ceea ce a teoretizat Georges Sorel în *Reflexions sur la violence* (1906): capacitatea de mobilizare a acțiunii colective pe care o au, într-o societate de mase, miturile politice.

Notă

* Citatele din text pentru care nu se indică decît pagina sînt din Charles Maurras, *L'Avenir de l'intelligence*, în *Œuvres capitales. Essais politiques*, Flammarion, Paris, 1954. Traducerea lor este făcută de autorul articolului.

Referințe

Ediție princeps

Charles Maurras, *L'Avenir de l'intelligence*, Albert Fontemoing, Paris, 1905

Ediție românească

Charles Maurras, *Viitorul inteligenței*, traducere și Notă introductivă de Tudor Vianu, Fundația Culturală „Principele Carol", București, 1924

Exegeză
Cristophe Charle, *Naissance des «intellectuels»* (1880–1900), Les Editions de Minuit, Paris, 1990
J. Julliard, M. Winock (eds.), *Dictionnaire des intellectuels français*, Seuil, Paris, 1996
Victor Nguyen, *Aux origines de l'Action Française. Intelligence et politique à l'aube du XXe siècle*, Fayard, Paris, 1991
Albert Thibaudet, *Trente ans de vie française: Les idées de Charles Maurras*, Gallimard, Paris, 1920
Michel Winock, *Le siècle des intellectuels*, Seuil, Paris, 1997

Alte scrieri
Charles Maurras, *Kiel et Tanger*, Nouvelle Librairie Nationale, Paris, [1910] 1921
Charles Maurras, *Mes idées politiques*, Fayard, Paris, 1937
Charles Maurras, *La démocratie religieuse*, Nouvelles éditions latines, Paris, 1978

FLORIN ȚURCANU

Robert Michels (1876–1936)

PARTIDELE POLITICE. ESEU ASUPRA TENDINȚELOR OLIGARHICE ALE DEMOCRAȚIILOR (1911)

Profesionalizarea crescută a rolurilor politice, expresie a diviziunii din ce în ce mai mari a muncii sociale, antrenează organizarea oligarhică a partidelor politice. Aceasta ar fi, pe scurt, esența analizei fundamentate pe investigarea cazului Partidului Social Democrat German, pe care Robert Michels o face partidelor politice în *Partidele politice. Eseu asupra tendințelor oligarhice ale democrațiilor**.

La începutul secolului al XX-lea, cînd, prin cercetarea sa, Robert Michels a încercat să demonteze iluzia tezelor socialiste privind guvernarea directă de către mase, opera sa, precedată cu puțin de altă lucrare clasică asupra partidelor, *Democrația și partidele politice* a lui Moisei Ostrogorski (publicată inițial în 1901), deschidea drumul abordării sociologice a fenomenului partidist. La începuturile sale, știința politică s-a dovedit extrem de critică la adresa partidelor. Dacă Moisei Ostrogorski și Robert Michels, pionieri ai analizei sociologice a partidelor, urmau să judece sever aceste organizații, considerîndu-le un obstacol în bunul mers al democrației, aceasta se datora în special climatului cultural al epocii dominat încă de credința clasicilor în virtuțile democrației directe, dar și tendințelor antidemocratice și oligarhice ce dominau aceste organizații. Afirmîndu-și simpatia față de democrația directă, Rousseau acuza în fapt același fenomen cînd considera că delegarea reprezentanților exprimă lipsă de spirit civic și democrație căci „mulțumită lenei

și banilor lor [cetățenii] sfîrșesc prin a avea soldați pentru a înrobi patria și reprezentanți pentru a o vinde" (Rousseau 1957: 220). Cu aproape aceleași cuvinte, Michels afirmă că „orice reprezentare permanentă echivalează cu o hegemonie a reprezentanților asupra reprezentaților" (p. 22).

Deosebirea dintre Ostrogorski și Michels constă mai ales în moduri de abordare diferite, ultimul atrăgînd atenția că funcționarea partidelor, iar nu existența partidelor ca atare, este nedemocratică, ducînd la oligarhie și la personalizarea conducerii lor.

La originea lor, partidele „democratice" (altfel spus socialiste) imprimau funcției de lider un caracter tranzitoriu, șeful fiind în fapt dependent de masă, iar organizația de partid — fondată pe egalitatea absolută a tuturor membrilor săi — nu cunoștea ierarhiile osificate. Toate funcțiile de conducere erau elective și masa aderenților deținea, în raport cu conducătorii, o putere importantă. La începuturile mișcării muncitorești, de exemplu, șeful trebuia ales cu o mare majoritate de voturi (uneori de trei pătrimi), iar negocierile cu patronatul nu puteau fi începute decît după obținerea unui mandat expres din partea organizației. Asemenea metode deveniseră cu timpul, considera Michels, imposibile. În cadrul mișcării socialiste, adepții acțiunii politice se organizaseră în partide ce urmăreau cucerirea puterii politice. În 1875, la Congresul de la Gotha, social-democrații germani s-au unificat într-un singur partid, care a devenit un exemplu de organizare, căpătînd astfel un important sprijin electoral. Această direcție de acțiune va milita pentru afirmarea primatului partidului în raport cu organizațiile muncitorești și sindicale. Rezultatul va fi birocratizarea partidelor social-democrate, fenomen ce îl va duce pe Michels la enunțarea celebrei „legi de fier a oligarhiei". Treptat, dezbaterea de idei și de doctrine va lăsa locul disputelor personale dintre lideri, partidele transformîndu-se din promotoare ale unor principii și țeluri politice în grupări oligarhice de propulsare a șefilor. „În partidele politice, conflictele de opinie se desfășoară din ce în ce mai puțin pe terenul ideilor și cu armele pure ale teoriei, degenerînd în diatribe și atacuri personale" (p. 273).

Făcînd o analiză a activității partidelor din Marea Britanie și S.U.A., Moisei Ostrogorski va ajunge la rîndul său la concluzia că organizarea acestora este nedemocratică. Evoluția spre scrutinul universal a obligat partidele să-și construiască secțiunea electorală (*caucus*-ul), însă aceasta „nu a reușit să organizeze democrația și nici să doteze partidele cu o conducere cu adevărat democratică; s-a realizat forma, dar nu esența" (Ostrogorski 1979: 43).

Organizarea partidelor în scopul cîștigării alegerilor la care participă din ce în ce mai mulți cetățeni creează stereotipii, nivelează în egală măsură opinia publică, dar și partidul în interiorul său, pînă la nivelul conducerii. Cu aceasta, nu se realizează însă nici un progres: „*caucus*-ul nu a înlăturat elementul plutocratic nici din consiliile partidelor, nici

dintre deputați" (Ostrogorski 1979: 51). În același sens, Michels observa că „alegerea candidatului depinde mai întotdeauna de o mică coterie formată din șefii de la centru și mici șefi locali. În multe cazuri, colegiul electoral este considerat ca o proprietate de familie" (p. 75).

Or, dacă sistemul de partide analizat de Ostrogorski s-a dorit a fi expresia democrației, propunîndu-și să mențină, pe de o parte, la o cotă cît mai înaltă, puterea cetățeanului și să permită, pe de altă parte, funcționarea mecanismelor guvernării, rezultatele s-au dovedit decepționante. Puterea cetățeanului s-a volatilizat, iar în ceea ce privește guvernarea, succesul a fost relativ.

Pentru a restitui partidului caracterul său esențial de grupare a cetățenilor, Ostrogorski crede că acesta trebuie să se transforme din *partid-omnibus*, rigid, incapabil să se adapteze la fluxul vieții politice, în *partid ad-hoc*, „care se va baza pe adeziunea inteligențelor și conștiințelor la ceva bine determinat, la o cauză specifică " (Ostrogorski 1979: 210).

Ideea că democrația directă este, cel puțin teoretic, dezirabilă se întîlnește și la Michels: „Idealul practic al democrației constă în propria guvernare a maselor în conformitate cu deciziile ansamblului populației" (p. 8). Dar el constată imposibilitatea mecanică și tehnică a guvernămîntului direct al maselor. Căci, dacă deciziile adunărilor populare limitează extinderea principiului delegării, ele nu oferă însă „nici o garanție contra formării unui stat-major oligarhic" (*ibid.*) Guvernarea directă permite, de fapt, apariția unor indivizi care, mizînd pe sugestibilitatea și intoleranța masei, își asumă conducerea. De fapt, democrația este nefuncțională în absența organizării: sesizînd acest lucru, liderii consolidează organizațiile politice pentru a putea exercita controlul asupra partidului și — o dată cu accederea la funcții de conducere — asupra aparatului de stat cu consimțămîntul aderenților ce cred că astfel se realizează valorile la care inițial toți își manifestaseră aderența. Faptul că populația se află sub influența sugestiei de masă datorată elocvenței oratorilor, ca și realitatea că guvernarea directă a poporului nu permite nici o discuție serioasă, nici reflecții deliberative facilitează apariția unor oameni îndrăzneți, energici și îndemînatici. „Adeziunea masei este tumultuoasă, rapidă, necondiționată. O dată sugestionată, ea nu va admite voluntar contradicțiile, mai ales din partea indivizilor izolați" (*ibid.*).

Pentru Michels este evident că democrația nu se poate consolida fără organizare, însă principiul organizării care face posibilă concentrarea forțelor pentru realizarea unor interese comune aduce cu sine alte pericole. „O organizație puternică are, din rațiuni tehnic-administrative și tactice, o conducere puternică" (p. 9). Procesul de oligarhizare a partidelor politice, ca de altfel a tuturor organizațiilor, se datorează diferențierii funcționale. Apariția liderului profesionist, cu atribuții accesorii și prestînd activitatea gratuit, va deschide calea șefului stabil și inamovibil. Astfel începe procesul ascensiunii conducerii profesionalizate în cadrul partidelor socialiste (aceste fanatice ale organizării, ca

să-l parafrazăm pe Michels), al înlocuirii *Vertrauensmann*-ului (care continua să-și exercite profesia și nu se putea întreține de pe urma funcției din partid) cu *Bezirksleiter*-ul (politicianul profesionist care trăiește de pe urma partidului). Însă „conducerea profesionistă înseamnă pentru democrație începutul sfîrșitului" (*ibid.*). Această conducere delegată a partidului are tendința să considere, după un timp, delegarea ca pe o „proprietate a sa" (p. 26), cu atît mai mult cu cît cetățenii ce dispun de drepturi politice sînt, în marea majoritate a cazurilor, dezinteresați de treburile publice.

Dacă existența șefilor este inerentă tuturor formelor de viață socială, apariția oligarhiei are ca fundament tendința acestora de a se organiza și coaliza, dublată de imobilismul maselor ce îi recunosc ca lideri, ca și de calitățile lor profesionale ce îi fac treptat indispensabili (p. 299). Organizațiile devin oligarhice și blochează procesele democratice. Doar prin intermediul organizației pot masele să creeze premise pentru viața comună, principiul organizării fiind o condiție absolută a luptei politice duse de mase. Cum masele nu se pot guverna direct, organizația s-a impus ca o necesitate mecanică și tehnică. Fie că sînt psihologice (nevoia de șefi a masei), tehnico-administrative (consecință a neputinței masei de a se guverna direct) sau profesionale (superioritatea intelectuală a șefilor), cauzele ce au contribuit la consolidarea organizației au influențat și deriva sa antidemocratică.

Desfășurîndu-și activitatea în interiorul statului a cărui amprentă centralizatoare îi va imprima caracteristicile, organizația se va adapta dezvoltînd o structură solidă pe baza autorității și disciplinei. Chiar în confruntarea pentru cucerirea puterii, un partid își poate pierde caracterul specific, care pentru Michels implică acordul tuturor părților componente în privința direcției de urmat în vederea atingerii unor scopuri comune, revenind la forma sa primordială de organizație (p. 280). Consolidarea organizației ca principiu de funcționare a partidelor politice imprimă acestora caracteristici precum conservatorismul sau specializarea ce duce la îngustarea bazei de luare a deciziilor. Dreptul de control pe care îl dețineau inițial masele face loc, pe măsură ce organizația se mărește, dominației aleșilor.

Specializarea tehnică este o consecință inevitabilă a tuturor organizațiilor, astfel că puterea de decizie se concentrează treptat în mîinile șefilor. Organele executive devin independente, sustrăgîndu-se controlului masei (p. 15). Conducerea superioară, caracteristică tuturor partidelor politice, devine promotoarea unui conservatorism datorat atît consolidării propriei poziții, cît și sentimentului tradiției pe care stabilitatea funcțiilor o dezvoltă. Această tendință se menține indefinit nu pentru că este expresia raporturilor de forțe existente într-un partid, ci pur și simplu pentru că este deja constituită. Aceasta este „marea forță a tradiției care este transferată în conștiința maselor revoluționare asimilate sub acest raport maselor conservatoare" (p. 67). Cum doar prin

intermediul organizațiilor politice se pot ocupa poziții de putere, iar puterea este întotdeauna conservatoare, partidele politice devin la rîndul lor conservatoare. Natura oligarhică a partidelor politice face ca influența exercitată de acestea asupra mașinii de stat să fie limitată. Astfel, interesele masei organizate care constituie baza de aderenți a partidelor sînt departe de a coincide cu interesele birocrației care o personifică (p. 272). Cu cît organizațiile se birocratizează (și în măsura în care urmăresc ocuparea funcțiilor de decizie în stat, acest fenomen devine inevitabil), cu atît ele vor deveni mai oligarhice.

La Michels există un fatalism referitor la organizații care înlocuiește dispozițiile egalitare ale originilor cu divizarea ineluctabilă a tuturor partidelor într-o minoritate ruptă de majoritatea condusă. Fără ca ea să realizeze, schimbarea de statut intervenită reduce controlul masei la un minim insignifiant. Domnia birocrației succedă elementelor democratice ale începuturilor. Aceasta este o lege sociologică și a o nega este pe cît de iluzoriu pe atît de mistificator.

Destinele lui Michels și Ostrogorski prezintă evidente asemănări. Autori ai unei singure opere, cei doi trezesc încă suspiciuni. Deși nu au făcut decît să pună în evidență fractura ce desparte teoria democrației de practica democratică, cei doi au fost aproape sistematic ocoliți. Demonstrînd că democrația este mai degrabă o problemă decît o soluție, fondatorii analizei sociologice a partidelor politice au pătruns pe un teren minat. Michels îi invită pe toți cei ce se reclamă de la democrație și militează pentru ea să recurgă la un examen lucid și să pună în cauză unele din locurile comune. Cartea lui Michels demonstrează că orice critică a mișcării totalitare și a consecințelor sale nu este dusă pînă la capăt dacă nu este și o critică a mecanicii democratice tradiționale. Partidul revoluționar de tip leninist/mussolinian s-a dezvoltat pe astfel de baze, iar critica sa induce automat și o examinare a contextului democratic ce i-a facilitat apariția. Dacă însă critica democrației nu este însoțită și de o reflexie asupra condițiilor profunde ale acesteia, există riscul de a se ajunge la o negare a acesteia, iar critica lui Michels a dat naștere unor reacții de acest tip. Este de aceea necesar să depășim filozofia politică implicită a lui Michels, păstrînd din opera sa elementul critic fără de care știința politică ar putea eșua în ideologie. Dacă democrația n-a dus întotdeauna spre guvernări de tip liberal (care, de altfel, nu epuizează sfera fenomenului democratic), dacă uneori rezultatul practicilor democratice a fost creșterea autorității liderilor, iar alteori doar în mod întîmplător unii actori politici au devenit promotori ai democrației independent de voința lor, asta nu înseamnă că eșecul democrației este previzibil.

O analiză a democrației ca metodă de selectare a elitelor ce permite filiații între democrație și totalitarism incită la examinarea stereotipurilor pe care perspectiva mitologică asupra democrației le-a favorizat. O asemenea abordare permite constatarea cauzelor ce au dus, plecînd de

la credința în superioritatea democrației, la succesul concepțiilor antidemocratice, de la fascism la modelul marxist. Michels însuși considera că „aplicarea perseverentă și logică a democrației trebuie să facă abstracție de toate considerațiile personale și de atașamentul pentru tradiție" (p. 67).

Încă de la apariția lor pe scena politică partidele au fost discreditate, aceasta fiind opinia dominantă a observatorilor care le considerau ca un obstacol ce se interpune între guvernanți și guvernați, ca o frînă în exercitarea democrației. „Atunci cînd știința politică se debarasează de considerentele ideologice sau normative, analiza fenomenului partizan va privilegia judecățile factuale" (Seiler 1993: 26). Cartea lui Michels trebuie interpretată în lumina tradiției cercetării critice și a libertății de expresie. În absența acestei libertăți dezvoltarea unei discipline devine în cel mai bun caz dificilă, dacă nu imposibilă. Chiar dacă nu se desparte de presupozițiile filozofice ce dominau epoca, *Partidele politice. Eseu asupra tendințelor oligarhice ale democrațiilor* rămîne mărturia unei abordări teoretice încărcate de consecințe. Caracterul practic și valențele explicative pe care știința politică și le revendică sînt prezente în această lucrare. Fiind unul din fondatorii științei politice — știință a secolului al XX-lea apărută dintr-o nevoie socială de integrare conceptuală a unei realități tot mai complexe — Robert Michels constituie nu doar o referință bibliografică obligatorie pentru oricine se interesează de problematica democrației și a locului și rolului partidelor politice în cadrul practicilor democratice, ci și o mărturie lucidă a dificultăților pe care democrația le implică. Și astăzi nevoia unei analize critice a partidelor politice rămîne de actualitate, iar fără aportul lui Michels este probabil că democrația internă a partidelor nu ar fi progresat.

Notă

* În articolul de față este adoptat titlul versiunii franțuzești din 1914, ușor diferit de titlul german original. Citatele din text pentru care nu se indică decît pagina sînt din Robert Michels, *Les Partis politiques. Essai sur les tendances oligarchiques des démocraties*, Flammarion, Paris, 1914. Traducerea lor este făcută de autorul articolului.

Referințe

Ediție princeps

Robert Michels, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens*, Werner, Klinkhardt, Leipzig, 1911

Ediții de referință

Robert Michels, *Les partis politiques. Essai sur les tendances oligarchiques des démocraties*, trad. S. Jankélévitch, Flammarion, Paris, 1914 (reeditată în 1971, 1978)

Robert Michels, *La socilogia del partio politico nella democrazia moderna*, Il Mulino, Bologna, 1966

Robert Michels, *Political Parties. A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*, Collier Books, New York, 1962

Exegeză și alte lucrări citate în text
Pino Ferraris, *Saggi su Robert Michels*, Jovene, Neapole, 1993
Francesco Tuccari, *I dilemmi della democrazia moderna: Max Weber e Robert Michels*, Laterza, Roma, 1993
J.-J. Rousseau, *Contractul social*, Editura Științifică, București, 1957
Moisei Ostrogorski, *La démocratie et les partis politiques*, Seuil, Paris, 1979
Daniel Louis Seiler, *Les partis politiques*, A. Colin, Paris, 1993

Alte scrieri
Robert Michels, *First Lectures in Political Sociology*, traducere și introducere de Alfred de Grazia, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1949
Robert Michels, *Critique du socialisme, Choix d'articles parus dans le „Mouvement socialiste" de 1904–1913*, Pierre Cours (ed.), Kime, Paris, 1993

CRISTIAN R. PÎRVULESCU

John Stuart Mill (1806–1873)
DESPRE LIBERTATE (1859)

John Stuart Mill* este considerat astăzi cel mai important filozof englez din secolul al XIX-lea și, totodată, unul dintre marii clasici ai gîndirii moral-politice britanice (alături de Hobbes, Locke, Hume).

Grație educației intensive și sistematice primite încă din fragedă copilărie de la tatăl său[1], John Stuart Mill va beneficia de o formare intelectuală excepțională și se va distinge prin varietatea intereselor sale cognitive: nu numai filozofia, ci și științele „morale" (socio-umane) îl vor preocupa continuu. Tratatul său de economie politică (*Principles of Political Economy*, 1848) va rămîne o lucrare de referință pînă la sfîrșitul secolului al XIX-lea. Cultura sa istorică era remarcabilă; îl interesau în egală măsură ideile romantismului, studiile sociologice de pionierat ale unui Comte sau Tocqueville, sau lucrările primilor socialiști. În filozofia teoretică, va concepe un amplu tratat (*A System of Logic*, 1843), care va deveni, de asemenea, o lucrare de referință.

Deși nu a fost un reformator social de talia lui J. Bentham, Mill a luat parte la mai toate dezbaterile importante din viața politică a țării sale. În tinerețe, în primul rînd prin articolele publicate în *Westminster Review* (revista „radicalilor filozofi"[2]), în *London and Westminster Review* (al cărei proprietar și editor a și fost între 1836 și 1840) etc. Spre sfîrșitul vieții, a fost pentru scurt timp și parlamentar (1865–1868). Merită menționată și activitatea sa de 35 ani (1823–1858) ca funcționar al Companiei Indiilor Orientale (companie privată căreia i se încredințase administrarea Indiei), activitate care i-a furnizat o prețioasă experiență practică privind conducerea treburilor publice.

J.S. Mill nu a fost atît un deschizător de drum în filozofia politică, cît un desăvîrşitor. Mai puţin original, poate, decît unii dintre predecesorii săi, Mill se remarcă mai ales prin spiritul său de sinteză. O minte sistematică, ordonată, capabilă să asimileze influenţe dintre cele mai diverse, într-un efort continuu de a le îngloba într-un tot coerent.

Cititorul va regăsi aceste caracteristici în *On Liberty* (*Despre libertate*), una dintre operele de maturitate ale filozofului. „Am plănuit-o şi scris-o întîi ca pe un scurt eseu în 1854. Gîndul de a o transforma într-o carte s-a ivit prima oară în timp ce urcam treptele Capitoliului, în ianuarie 1855" , spune Mill în *Autobiografia* sa. Cartea va fi scrisă în anii imediat următori (1856–1858), aproape în paralel cu *Utilitarismul* (publicată în 1861). Mill a fost stimulat în această perioadă şi de strînsa colaborare cu soţia sa, Harriet Taylor. *Despre libertate*, apărută la scurt timp după neaşteptata moarte a acesteia, este, de altfel, dedicată amintirii ei.

E greu, dacă nu imposibil, de stabilit astăzi cu precizie care a fost adevărata contribuţie a Harrietei la *Despre libertate* sau la opera lui Mill în general. În *Autobiografie*, Mill îi atribuie cele mai valoroase gînduri din lucrările sale de maturitate, însă unii exegeţi sugerează că el ar fi exagerat cu mult aportul regretatei sale soţii. Fără îndoială, această femeie remarcabilă a avut totuşi o mare influenţă asupra personalităţii sale, influenţă egalată poate doar de cea exercitată în copilărie şi adolescenţă de tatăl său. Oricum, perioada creatoare de care am vorbit se prelungeşte şi după moartea ei, în 1860–1861 Mill scriind *Considerations on Representative Government* şi *The Subjection of Women*, publicate în 1861, respectiv 1869, ultima fiind una dintre primele scrieri feministe importante.

Despre libertate încearcă să ofere o soluţie de principiu următoarei probleme: care sînt „natura şi limitele puterii ce poate fi exercitată în mod legitim de către societate asupra individului" (p. 7). Problemă fundamentală în epoca modernă, apreciază Mill, căci instituirea democraţiei reprezentative, bazată pe principiul suveranităţii poporului, nu a eliminat pericolul unei restrîngeri abuzive a libertăţii individuale: tirania unui despot sau a unei caste restrînse asupra majorităţii riscă să fie înlocuită cu „tirania majorităţii" asupra minorităţilor de diferite feluri sau asupra individului izolat. Acest abuz de putere se poate exercita fie prin intermediul legilor statului, fie prin constrîngerile morale impuse de „opinia publică", cea de-a doua cale ameninţînd să devină chiar mai periculoasă decît prima. Lucrarea interesează în egală măsură filozofia morală şi cea politică, întrucît în sfera în care se mişcă argumentarea — cea a principiilor care ar trebui să reglementeze relaţiile dintre membrii unei societăţi — eticul şi politicul se intersectează.

Mill propune drept soluţie un „principiu al libertăţii", alcătuit de fapt din două „maxime" distincte: „... mai întîi, că individul nu este răspunzător în faţa societăţii pentru actele sale, cîtă vreme acestea privesc doar interesele sale şi ale nimănui altcuiva; ... în al doilea rînd, că, pentru acţiuni care aduc prejudicii intereselor altora, individul este răspun-

zător, fiind pasibil fie de pedeapsa legală, fie de una socială, dacă societatea este de părere că ori cea dintîi, ori cea din urmă este necesară pentru a se apăra" (p. 122).

Prezentată pe scurt în primul capitol introductiv, această soluție va fi dezvoltată și susținută cu argumente de-a lungul întregii cărți. De fapt, doar prima maximă are nevoie de o justificare specială: mai nimeni nu se îndoiește că acțiunile „care aduc prejudicii intereselor altora" ar trebui interzise (căci altfel s-ar crea un climat de insecuritate care ar face imposibilă conviețuirea oamenilor în societate), dar principiul utilității ar îndreptăți la prima vedere și imixtiunea societății în actele care privesc doar interesele individului, în toate cazurile în care societatea ar considera că individul poate aduce prejudicii propriilor sale interese. Obiectivul principal al lucrării este acela de a arăta că lucrurile nu stau așa, că „omenirea are mult mai mult de cîștigat lăsînd pe fiecare să trăiască așa cum crede el că e mai bine, decît silind pe fiecare să trăiască așa cum li se pare celorlalți că ar fi bine" (p. 21; vezi și pp. 99, 106).

Mill nu se rezumă însă doar la încercarea de a demonstra principiul libertății. Al doilea obiectiv al său este de a indica, în linii mari cel puțin, clasele de acțiuni individuale care intră în sfera de aplicare a acestuia. Sfera libertății avută în vedere de Mill include: i) „domeniul lăuntric al conștiinței, reclamînd existența libertății de conștiință în cel mai larg sens al cuvîntului: a libertății de gîndire și de spirit, a unei libertăți absolute de opinie și de atitudine în toate chestiunile practice sau speculative, științifice, morale sau teologice"; ii) „libertatea înclinațiilor și a năzuințelor, libertatea de a ne făuri în viață planuri potrivite propriei noastre firi"; iii) „libertatea asocierii indivizilor, [...] presupunîndu-se că indivizii astfel uniți sînt maturi și nu au fost nici forțați, nici amăgiți" (pp. 20–21).

Mill va încerca să demonstreze că, atît din perspectiva intereselor individului respectiv, cît și din cea a intereselor celorlalți membri ai societății, acordarea acestor libertăți aduce mult mai multe foloase decît neajunsuri.

Capitolele II („Despre libertatea gîndirii și a cuvîntului") și III („Despre individualitate, ca unul din elementele bunei-stări") ale cărții vor pleda în special pentru prima, respectiv pentru a doua dintre categoriile de libertăți menționate mai sus. (O dată acceptată libertatea fiecărui individ, libertatea de asociere a mai multora va rezulta de la sine.) Aceste două capitole completează și susțin demonstrația principiului în genere, asupra căreia se revine în Capitolul IV („Despre limitele autorității societății asupra individului").

Prin enunțarea celor trei clase amintite mai sus, Mill nu considera că sfera de aplicare a principiului libertății este trasată definitiv. Ultimul capitol („Aplicații") își propune să ofere alte ilustrări în acest sens, tratînd unele cazuri-limită mai dificile.

Să revenim la demonstrarea principiului libertății, mai exact a primei sale maxime. De ce nu ar fi îndreptățită societatea să intervină în viața

individului pentru a-l împiedica, la nevoie cu forța, să-și facă rău singur? Trebuie spus de la bun început că Mill aplică principiul libertății numai persoanelor majore, nu și celor aflate încă la „vîrsta educației" (p. 98). Și nici acelor popoare înapoiate, incapabile de „a se perfecționa prin dezbaterea liberă și egală" (p. 18). (Această ultimă afirmație a sa a fost mult contestată, el fiind acuzat de europocentrism.) Ființele umane aflate la vîrsta maturității nu trebuie influențate însă decît prin „convingere și persuasiune", nu prin constrîngere. Mill oferă mai multe argumente în acest sens.

În primul rînd, fiecare individ este cel mai în măsură (sau, poate, în unele cazuri, singurul în măsură) să-și cunoască propriul interes (p. 99), întrucît el are nevoi specifice, legate de particularitățile naturii sale. Bunăstarea (sau fericirea) unei ființe umane depinde de măsura în care aceasta reușește să-și actualizeze potențialitățile conținute în propria ei natură. Însă natura umană nu este exact aceeași pentru toți — aceste potențialități diferă de la individ la individ. Nu există de aceea nici o „rețetă" unică de dobîndire a fericirii; fiecărui individ trebuie să i se lase libertatea de a-și dezvolta personalitatea și de a-și trăi viața așa cum i se pare lui că e mai bine pentru el însuși.

Mill nu neagă cîtuși de puțin că oamenii pot profita de experiența de viață a contemporanilor sau înaintașilor lor. Dar, lăsînd la o parte faptul că acea experiență se poate dovedi nepotrivită pentru individul în cauză, a-i răpi libertatea de a alege singur înseamnă a-l împiedica să-și dezvolte prin exersare anumite facultăți intelectuale și morale, esențiale pentru împlinirea sa ca om. Imaginea unei personalități umane atrofiate, pipernicite prin constrîngere și conformism revine mereu în paginile lucrării. Dezvoltarea nestînjenită a personalității fiecărui individ este deci indispensabilă pentru fericirea sa (iar fericirea societății se compune, desigur, din fericirea membrilor ei) — iată una din ideile centrale ale lucrării.

În plus, libertatea dezvoltării individuale poate contribui și altfel la promovarea interesului general. O argumentare similară celei din Capitolul II (unde se susține utilitatea socială a libertății de conștiință) poate veni în sprijinul libertății de a alege un mod de viață nonconformist, de a încerca „experiențe diferite privitoare la modul de a trăi" (p. 74). Mill face o adevărată pledoarie în favoarea spontaneității și originalității individuale: „Este întotdeauna nevoie de oameni care [...] să inițieze practici noi, să ofere exemplul unor comportări mai înțelepte, al unor gusturi mai bune și al unor simțăminte superioare" (pp. 83–84). Respectarea libertății individuale este o condiție necesară a *progresului* (concept care joacă un rol foarte important în gîndirea lui Mill), căci „începutul tuturor lucrurilor înțelepte și nobile vine și trebuie să vină de la indivizi; în general, mai întîi, de la un singur individ" (p. 86). Chiar și simpla excentricitate, deși lipsită de valoare în sine, devine valoroasă prin aceea că le reamintește în permanență celorlalți de posibi-

litatea de a depăşi limitele sufocante ale conformismului. „Un geniu poate respira liber numai într-o *atmosferă* de libertate" (p. 84).

Este momentul să menţionăm că, la sfîrşitul lucrării, Mill abordează (din păcate, foarte succint) o temă distinctă, dar înrudită cu tema centrală a cărţii, şi anume problema intervenţiei statului nu prin restrîngerea libertăţii individuale, ci printr-o eventuală implicare „pozitivă" în viaţa oamenilor. O asemenea intervenţie este discutabilă, după Mill, chiar şi în acele cazuri în care indivizii singuri nu pot face treaba respectivă mai bine decît statul. Căci ea ar tinde să amplifice puterea birocraţiei guvernamentale, micşorînd totodată valoarea individuală a membrilor societăţii, care se moleşesc şi devin din ce în ce mai pasivi şi mai dependenţi de această birocraţie.

Prima maximă a principiului libertăţii mai este susţinută însă şi de o altă categorie de argumente. Mill era, desigur, conştient că nu orice experiment individual de viaţă este neapărat o reuşită. Mai mult, el admitea că există „lucruri care au fost experimentate şi condamnate de la începutul lumii şi pînă azi", lucruri „dovedite prin experienţă a nu fi de folos şi nici potrivite personalităţii cuiva" (p. 105), printre exemplele oferite în acest sens numărîndu-se „jocurile de noroc, beţia, lipsa de cumpătare, lenevia sau murdăria" (p. 104). Ar fi cu totul greşit să ne imaginăm că Mill era un nihilist sau un relativist în materie de morală. Prin urmare, nu este imposibil ca libertatea să se întoarcă, asemeni unui bumerang, împotriva celui ce o deţine, făcîndu-i mai mult rău decît bine. Simpla satisfacere a unei dorinţe sau preferinţe nu este neapărat spre folosul individului.

Revine astfel întrebarea: Nu ar trebui atunci ca societatea să încerce să-l protejeze pe individ de el însuşi, la nevoie chiar împotriva propriei sale voinţe? Nu, pentru că interesul pe care-l are cel în cauză pentru propriul său bine este, în principiu, mult mai mare decît interesul pe care l-ar putea avea oricine altcineva. A admite dreptul societăţii de a interveni în toate treburile individului sub pretextul ocrotirii binelui acestuia ar deschide calea unor interminabile abuzuri. Mill insistă asupra acceptării principiului „fără nici o restrîngere" (p. 21), întrucît nu are deloc încredere în raţionalitatea majorităţii. „Atunci cînd acesta [publicul larg] intervine, este mai mult decît probabil că intervine cum nu trebuie şi unde nu trebuie. [...] În aceste situaţii opinia publică înseamnă, în cel mai bun caz, părerea unora despre ceea ce este bun sau rău pentru alţii; iar deseori nu înseamnă nici măcar atît, publicul trecînd, cu cea mai adîncă indiferenţă, peste ce este pe placul sau în interesul celor a căror conduită o judecă, luînd în considerare numai propriile preferinţe" (pp. 108–109).

Prin natura lor, oamenii sînt porniţi mai degrabă spre intoleranţă, spre „a-şi impune propriile păreri şi înclinaţii ca reguli de comportare pentru alţii" (p. 23). Mill avea o atitudine pe care mulţi ar numi-o astăzi „elitistă" şi rezerve serioase faţă de acceptarea necondiţionată a principiului democratic.

Pentru Mill, liberalismul nu se confunda în nici un caz cu democrația. Sub forma unor prevederi constituționale și a unor convingeri morale ferme, principii precum acela al libertății erau privite de el ca bariere necesare în calea exceselor unei democrații aflate în plină ascensiune. (Mill a fost influențat în acest sens și de gîndirea lui A. de Tocqueville. Vezi *Despre democrație în America* în acest dicționar.) Una peste alta, beneficiile oferite de libertate (împreună cu riscurile de abuz ce ar însoți neacceptarea principiului) precumpănesc la scara întregii societăți asupra dezavantajelor acceptării sale. „Oricîte erori ar putea el [individul] comite, [...] ele nu pot cîntări nici pe departe cît răul de a se permite altora să-l constrîngă să facă ceea ce socotesc ei că este bine pentru el" (p. 99).

Mill nu este, fără îndoială, nici singurul și nici primul care să fi formulat aceste argumente în favoarea libertății individuale. El le-a dat însă o mai mare rigoare, iar argumentele în sine sînt foarte importante, întrucît ele marchează distanța care separă naturalismul[3] de paternalism. Asupra tuturor gînditorilor care, asemeni lui Mill și a celorlalți filozofi clasici, au încercat să-și edifice teoriile politice și morale pe temelia unei anumite concepții asupra naturii umane va plana în secolul al XX-lea suspiciunea de a fi favorizat, chiar fără voia lor, o alunecare spre paternalism. Dacă binele individului nu se identifică cu satisfacerea propriilor sale preferințe, ci depinde de o natură umană cognoscibilă în principiu nu numai de el, ci și de alții (eventual niște „experți" în materie), cum se poate evita tendința acestor „experți" de a-i restrînge libertatea în numele propriului său bine (cu toate abuzurile ce pot decurge de aici)? *Despre libertate* oferă un posibil răspuns la această problemă.

După cum am spus, Mill oferă argumente și împotriva acuzațiilor că acțiunile din sfera libertății ar vătăma în fapt interesele societății. Cea mai elaborată argumentare în acest sens este cea din Capitolul II. Plecînd de la premisele: i) „nici o convingere contrară adevărului nu poate fi realmente utilă" (p. 33), și ii) discuția rațională și deplina libertate de exprimare a oricărei convingeri reprezintă condițiile indispensabile ale apropierii de adevăr, întreg capitolul se constituie într-o pledoarie în favoarea utilității pentru societate a libertății de conștiință și de expresie.

De altfel, această libertate se dovedește utilă nu numai prin contribuția sa la descoperirea unor noi adevăruri, ci și prin rolul pe care-l joacă în menținerea vie în conștiințe a semnificației celor vechi. Acesta este unul dintre argumentele cele mai subtile ale lui Mill: chiar în caz că opiniile majorității sînt întru totul adevărate, iar cele disidente complet eronate, libertatea discuției în contradictoriu îi obligă pe majoritari să nu piardă niciodată din vedere temeiurile convingerilor lor; astfel, lucru esențial pentru convingerile morale, adevărata semnificație a acestora rămîne vie în suflete și poate influența în bine conduita morală. Altfel, ele devin, încetul cu încetul, literă moartă. Mill dă, în acest sens, exemplul decăderii credinței creștine: „Sentințele și preceptele din Noul Testament [...] sînt considerate sfinte și luate drept lege de către toți cei

care profesează creştinismul. Cu toate acestea, nu este prea exagerat a spune că nici măcar un creştin dintr-o mie nu-şi călăuzeşte şi nici nu-şi modelează comportarea personală după această lege. [...] Dacă cineva le-ar aminti acestora că acele sentinţe presupun o infinitate de lucruri pe care ei nici măcar nu se gîndesc să le facă, singurul lucru pe care l-ar obţine ar fi încadrarea sa în rîndurile acelor personaje foarte nepopulare care se pretind a fi mai grozave decît ceilalţi oameni" (pp. 56–57).

Mill a prevăzut o obiecţie şi mai generală, care va fi efectiv formulată de numeroşi critici: aceea că distincţia făcută de el între acţiuni care privesc doar interesele agentului — plus acţiuni care-i pot „atinge" şi pe alţii, dar „cu participarea şi acordul lor sincer, liber şi voluntar" (p. 20) — şi acţiuni care pot afecta interesele altora este inoperantă. Lăsînd la o parte cazuri insignifiante (precum scărpinatul în cap), există oare acţiuni ale omului care să nu afecteze într-un fel sau altul interesele semenilor săi? Dacă un individ îşi consumă timpul, sănătatea fizică şi mentală, averea etc., pentru a-şi satisface o pornire „vicioasă" (consumul exagerat de alcool, de exemplu), atunci el îşi face rău numai lui însuşi? Nu sîntem îndreptăţiţi să afirmăm că, în mod indirect, el face rău familiei sale sau oricărui alt membru al societăţii prin această nesăbuită risipire a unor resurse care, bine întrebuinţate, ar fi putut face mult bine celorlalţi?

Drept răspuns, Mill admite că societatea poate impune sancţiuni legale sau morale, însă numai în cazul în care este încălcată o „obligaţie bine definită şi determinată faţă de o altă persoană" (p. 105). Societatea dispune de alte mijloace eficiente de a influenţa conduita indivizilor: în primul rînd, educaţia pînă la vîrsta majoratului, apoi „sancţiunile *fireşti* care nu pot să nu se abată asupra celor ce-şi atrag repulsia sau dispreţul celor ce-i cunosc" (p. 107) — sancţiuni ce nu trebuie confundate cu sancţiunile propriu-zis morale (vezi pp. 102–103). A presupune însă că orice acţiune a cuiva afectează interesele legitime ale celorlalţi ar însemna a recunoaşte „fiecărui om dreptul de a se preocupa de desăvîrşirea morală, intelectuală şi chiar fizică a altora, desăvîrşire ce ar urma să fie definită conform etaloanelor împărtăşite de cel ce revendică un asemenea drept" (p. 117). Mill analizează în capitolul IV un asemenea principiu „monstruos" (p. 116), care ar anula *de facto* orice libertate individuală.

Într-o formă simplificată, ideea întregii argumentări din *Despre libertate* ar putea fi redată astfel: dacă există nişte acţiuni individuale care sînt în genere benefice celui care le întreprinde, fără a dăuna altcuiva (ba, mai mult, ele fiind, în mod indirect, folositoare şi restului societăţii), ce temei raţional s-ar putea invoca pentru interzicerea lor?

Despre libertate a produs o vie impresie asupra publicului cititor încă din momentul apariţiei sale. Scriitorul Thomas Hardy va afirma ulterior că, la mijlocul anilor '60 ai secolului al XIX-lea, ea era ştiută „aproape pe dinafară" în mediile studenţeşti din Anglia. Cu toate acestea, ea a iscat şi numeroase critici în epocă, una dintre cele mai virulente venind chiar

din partea altui utilitarist, juristul James Fitzjames Stephen (critică expusă în lucrarea *Liberty, Equality, Fraternity*, 1872).

Aceeași ambivalență a atitudinii față de *Despre libertate* se regăsește și în secolul al XX-lea. Tratatul lui Mill „a înlocuit formulările anterioare ale pledoariilor în favoarea individualismului și a toleranței, de la Milton și Locke pînă la Montesquieu și Voltaire și [...] el rămîne expresia clasică a problemei libertății individuale" (Berlin 1996: 259). Totuși majoritatea exegeților contemporani au o viziune foarte critică asupra argumentelor oferite de Mill în carte. Linia de interpretare „tradițională" (cf. J. Gray; G.W. Smith 1991: 1 și urm.), ai cărei campioni sînt istoricii ideilor Isaiah Berlin și Gertrude Himmelfarb, consideră că argumentele lui Mill sînt, dacă nu slabe de-a dreptul, în orice caz incompatibile cu utilitarismul său oficial, și dezvăluie alte presupuse cusururi. Iar încercările unor „revizioniști" precum Alan Ryan, J.C. Rees sau Richard Wollheim de a îndulci aceste aprecieri par să fi adus doar modificări minore acestei viziuni în general sceptice asupra doctrinei milliene despre libertate.

Consider că această atitudine sceptică este per ansamblu nejustificată, ea datorîndu-se mai puțin unor erori ale lui Mill, cît dificultăților analiștilor contemporani de a sesiza corect premisele argumentației sale. Prezentarea pe care am oferit-o mai sus acestei argumentații este, sper, suficientă pentru a arunca serioase semne de îndoială asupra validității a cel puțin două dintre aceste critici: presupusa lipsă de rigoare și presupusa incompatibilitate cu utilitarismul.

Acuzația de lipsă de rigoare în argumentație trădează mai curînd o neînțelegere a structurii logice a argumentației prezente în lucrare. O cauză similară pare să stea la baza acuzației de incompatibilitate între argumentele din *Despre libertate* și maniera de argumentare proprie utilitarismului. După cum am văzut, întreaga argumentație în favoarea principiului libertății se bazează pe o cîntărire globală a consecințelor bune sau rele pe care le-ar avea adoptarea sa. Mai mult, Mill este aici explicit: „Este nimerit să declar că eu mă abțin să trag vreun folos pentru argumentarea mea din ideea unor drepturi abstracte, independente de utilitate. Consider utilitatea ca instanță ultimă în toate chestiunile etice; este vorba însă de utilitate în sensul cel mai larg, o utilitate care se bazează pe interesele de totdeauna ale omului, ca ființă capabilă de progres" (p. 19).

O altă critică des întîlnită este următoarea: multe din acțiunile pe care Mill le-ar include în sfera libertății sînt de natură să provoace o relație de repulsie, dezgust, revoltă etc., din partea majorității cu o morală „ortodoxă". De exemplu, relațiile homosexuale din perspectiva unor heterosexuali cu puternice convingeri religioase sau (exemplu dat chiar de Mill în lucrare) consumul de carne de porc din perspectiva religiei islamice. Această violentare a sensibilității unei majorități nu ar trebui să fie considerată ca afectînd interesele tuturor acelor oameni? În măsura în care această oripilare morală este autentică, nu ar trebui ea să fie

inclusă printre consecințele (negative!) ale actului respectiv? O bună ilustrare a acestei poziții o reprezintă următoarele afirmații ale cunoscutului jurist englez Patrick Devlin: „Cei nemulțumiți de legislația actuală cu privire la homosexualitate afirmă adesea că oponenții unei reforme [a legii] nu sînt mînați de altceva decît de dezgust. Dacă așa ar fi, ar fi incorect; nu cred însă că putem ignora dezgustul dacă e resimțit cu adevărat și nu prefăcut. Prezența sa constituie o bună indicație că limitele toleranței au fost atinse. Nu orice trebuie tolerat. Nici o societate nu poate exista fără intoleranță, indignare și dezgust; acestea sînt forțele aflate în spatele legii morale" (P. Devlin, *The Enforcement of Morals*, Londra 1965, *apud* Spitz 1975: 186).

E interesant de amintit și contextul acestor remarci. În 1957, *Comitetul Wolfenden pentru cercetarea delictelor homosexuale și a prostituției în Marea Britanie* recomanda decriminalizarea homosexualității și lăsarea ei în seama moralei „private". Adoptînd o poziție conservatoare, Lordul Devlin a respins aceste concluzii (și, în particular, distincția dintre o morală „publică" și o morală „privată"), intrînd în polemică cu diferiți filozofi, îndeosebi cu H.L.A. Hart. Partizanii *Raportului Wolfenden* se revendicau de la ideile din *Despre libertate*, iar Lordul Devlin va întreprinde un atac direct împotriva acestor idei. Ulterior, alți critici, interpretînd utilitarismul millian drept un utilitarism al preferințelor, vor lega această obiecție de cea referitoare la incompatibilitatea doctrinei din *Despre libertate* cu utilitarismul: de ce nu ia Mill în calcul și aceste preferințe? O altă formă de a exprima cam aceeași obiecție constă în nedumerirea unor exegeți cu privire la înțelesul dat de Mill unor termeni precum „rău" (*harm*) sau „interes". Cum definește Mill „interesul" unei persoane fără să ia în calcul și aceste puternice preferințe ale majorității?

Cred că răspunsul lui Mill la această obiecție ar fi fost următorul: utilitatea (sau „interesul") nu înseamnă simpla satisfacere a oricărei preferințe a persoanei respective, ci satisfacerea nevoilor naturii umane (nevoi care, după cum am văzut, pot diferi de la persoană la persoană). Majoritatea reacționează cu dezgust și revoltă la acele acte, pentru că ele o afectează într-adevăr, dar o afectează în prejudecățile și orgoliile ei egoiste și nu în adevăratele ei interese. Iată de ce aceste reacții nu trebuie să fie incluse în calculul utilitarist. Limbajul folosit de Mill este pe alocuri sugestiv pentru această distincție: „interesele generale, de netăgăduit, ale societății" (p. 14), „interesele din totdeauna ale omului" (p. 19) etc. A echivala interesul cu satisfacerea oricărei preferințe ar fi însemnat pentru Mill anularea atît a oricărei raționalități („o opinie privitoare la chestiuni de comportare care nu este susținută de anumite temeiuri nu poate fi considerată decît o simplă preferință personală", p. 13), cît și a oricărei șanse de a ridica o eficientă barieră morală în calea „tiraniei majorității". Nimic nu l-ar fi alarmat mai tare pe Mill decît maniera de a concepe moralitatea și legalitatea a Lordului Devlin. În poziția acestuia, Mill ar fi văzut justificarea celor mai negre presimțiri ale sale cu privire la tendința de evoluție a societății moderne.

La fel de departe de intențiile sale se găsește și interpretarea pe care i-o dă Isaiah Berlin în „John Stuart Mill și finalitățile vieții", ultimul dintre cele *Patru eseuri despre libertate*. Berlin îi atribuie lui Mill presupoziția conform căreia „este greșită convingerea — comună aristotelicienilor, multor scolastici creștini și materialiștilor atei — că există o natură umană cognoscibilă, identică, în toate timpurile și în toate locurile, în toți oamenii — o substanță statică și inalterabilă învăluită în aparențe schimbătoare, cu nevoi permanente, dictate de o finalitate unică și descifrabilă, sau de o înlănțuire de finalități, aceeași pentru toată umanitatea" (Berlin 1996: 273).

Într-adevăr, Mill nu considera că natura umană este identică în toți oamenii. Acest lucru nu-l împingea însă spre antinaturalism și noncognitivism, așa cum ar vrea să ne convingă Berlin. Interpretarea lui Berlin pare să reflecte mai curînd prejudecățile acestuia cu privire la acest subiect, și nu adevărata doctrină a lui Mill. Mill este mult mai aproape de Aristotel decît își imagina Berlin, lucru sesizat, de exemplu, de J. Rawls (1971: 426 notă).

Sursa esențială a dificultăților de receptare și interpretare în secolul al XX-lea a acestei lucrări liberale clasice rezidă, după părerea mea, în decalajul dintre premisele fundamentale ale lui Mill și cele împărtășite de majoritatea exegeților săi contemporani.

1) Mill era un naturalist și utilitarismul său, ca și cel al lui Bentham, se sprijină pe posibilitatea unei cunoașteri, fie și incomplete a naturii umane, în timp ce secolul al XX-lea a fost dominat mai curînd de antinaturalism și noncognitivism în filozofia morală și politică.

2) Majoritatea filozofilor contemporani ar prefera să apeleze la o teorie a drepturilor și nu la utilitarism (consecinționism) pentru a justifica libertățile individuale. După cum am văzut, Mill respingea însă „ideea unor drepturi abstracte, independente de utilitate" (p. 19), idee justificabilă doar prin intuiții arbitrare (intuiționismul este criticat în mod explicit în *Despre libertate* — vezi pp. 12–14, 109). Chiar cînd încearcă să accepte cadrul utilitarist al gîndirii sale, exegeții contemporani par a-i da interpretări scolastice și străine de gîndirea lui Mill (de exemplu, așa-zisul „utilitarism al preferințelor").

3) Mill este un elitist și un raționalist. Principiul libertății era menit să reprezinte o stavilă în calea „tiraniei majorității". Interpreților săi de astăzi, familiarizați cu triumful deplin al democrației și atașați principiului democratic, nu le vine ușor nici să înțeleagă, nici să găsească o justificare acestei atitudini.

Ca expresie a acestor diferențe profunde concluzia sceptică a lui John Gray este simptomatică: incomensurabilitatea valorilor implică eșecul oricărui proiect rațional de întemeiere a liberalismului, deci și al proiectului lui Mill. „Concepute ca etape ale unui viitor proiect al unei științe a societății", lucrările de maturitate ale lui Mill „nu ne mai apar nouă astăzi decît ca expresii ale speranțelor și temerilor unui eminent reprezentant al epocii victoriene" (Gray 1991: xxviii–xxix).

Note

* Citatele din text pentru care nu se indică decît pagina sînt din John Stuart Mill, *Despre libertate*, traducere de Adrian-Paul Iliescu, Humanitas, București, 1994.

[1] Tatăl său, James Mill (1773–1836), prieten și discipol al lui Jeremy Bentham, el însuși filozof, istoric și economist de prestigiu în epocă, a încercat să-l educe singur, într-un spirit raționalist și într-o manieră intensivă (la numai trei ani, de exemplu, micuțul John Stuart începea învățarea elinei). Tînărul Mill va fi crescut astfel în spiritul unui utilitarism sistematic și va căpăta o erudiție demnă de invidiat, fără a petrece măcar o zi pe băncile vreunei școli. Lunga perioadă de deprimare pe care o va cunoaște la 20 de ani constituie însă și ea o posibilă urmare a acestei neobișnuite educații.

[2] În engleză, „The Philosophical Radicals" — numele grupării politice formate din discipoli ai lui Bentham.

[3] Prin „naturalism" înțeleg aici concepția potrivit căreia binele pentru un om înseamnă atingerea unor scopuri determinate de însăși *natura umană*.

Referințe

Ediție princeps
John Stuart Mill, *On Liberty*, J. Parker & Son, West Strand, Londra, 1859

Ediție de referință
The Collected Works of John Stuart Mill (33 vol.), J. M. Robson (ed.), University of Toronto Press, Toronto & Londra, 1965–1991. *On Liberty* apare în vol. XVIII (1977), pp. 213–310.

Ediții românești
John Stuart Mill, *Despre libertate*, traducere de Adrian Paul Iliescu, Humanitas, București, 1994
John Stuart Mill, *Despre libertate*, traducere și prefață de Dan A. Lăzărescu, Eminescu, București, 1996

Exegeză
Isaiah Berlin, *Patru eseuri despre libertate*, traducere de Laurențiu Ștefan-Scalat, Humanitas, București, 1996
John Gray, „Introduction", in J.S. Mill, *On Liberty and Others Essays*, Oxford University Press, Oxford, 1991
John Gray & G.W. Smith (eds.), *On Liberty in Focus*, Routledge, Londra & New York, 1991
Gertrude Himmelfarb, *On Liberty and Liberalism: the Case of John Stuart Mill*, Knopf, New York, 1974
John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971
David Spitz (ed.), *J.S. Mill's On Liberty*, W.W. Norton, New York, 1975

Alte scrieri
John Stuart Mill, *Utilitarianism*, Londra, 1861 (ediție românească: *Utilitarismul*, traducere de Valentin Mureșan, Alternative, București, 1994)
John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government*, Londra, 1861
John Stuart Mill, *The Subjection of Women*, Londra, 1869 (ediție românească: *Robia femeei*, traducere M. Stern și M. Schönberg, Socecu, București, 1895)

DAN C. BĂRBULESCU

John Milton (1608–1674)

AREOPAGITICA (1644)

Ieșită de sub pana unuia dintre cei mai mari scriitori de limbă engleză, *Areopagitica** este o scurtă lucrare prilejuită de o hotărîre din 14 iunie 1643 a Parlamentului englez. În fața a ceea ce percepea ca pe „o mulțime de lucrări false, scandaloase și subversive [...], defăimătoare la adresa Religiei și guvernării", Parlamentul hotăra obligativitatea licențierii tuturor preselor tipografice, confiscarea lucrărilor ofensatoare, precum și pedepsirea autorilor și tipografilor respectivi. Un an mai tîrziu, Milton publica întîmpinarea sa, al cărei subtitlu este „Un discurs în favoarea libertății tipăririi fără licență, adresat Parlamentului Angliei". În aceasta, el argumentează împotriva obligației de a licenția tipăriturile, ceea ce nu implica totuși că susținea o libertate completă a presei în sensul modern al acestui concept: Milton accepta că Biserica și statul trebuie să poarte de grijă cărților tot așa cum poartă și oamenilor și că, la nevoie, și acestea trebuie pedepsite (p. 384).

Apare evident, din text, că argumentul împotriva licențierii tipăriturilor capătă semnificație în contextul conflictului politic dintre papalitate și protestantism. Milton, un puritan zelos, este convins că Anglia este o țară aleasă în destinul reformei (p. 405) și că soarta ei este să devină o națiune de profeți (pp. 406–407). Această „mare reformă" spirituală este amenințată de perspectiva licențierii, care este „o politică autentic spaniolă" (p. 412). Prin urmare, Milton pare preocupat mai degrabă de posibilitatea ca noua cenzură să împiedice sau să dilueze activismul puritan, mărturie stînd observația sa conform căreia Biblia însăși, pentru că este plină de descrieri ambigue ale viciului, ar fi fost pusă de papiști pe lista cărților prohibite (p. 392).

Disputa dintre catolicism și protestantism are, pentru Milton cel puțin, și semnificația unei dispute culturale, în care autorul englez ia partea culturii moderne, umaniste și științifice (de notat observația sa de la p. 387 după care limba engleză ar fi limba oamenilor faimoși pentru progresele realizate în domeniul „libertății"). Evocarea, în acest sens, a vizitei sale la Galileo, „îmbătrînit ca prizonier al Inchiziției" (p. 400), apare ca un punct terminus al unei succesiuni de argumente ținînd de istoria culturală și politică cu ajutorul cărora Milton înțelege să denunțe chestiunea licențierii.

În esență, reconstrucția istorică a lui Milton caută să ne convingă că lumea clasică (greco-romană) nu cunoștea cenzura și licențierea. În Atena, doar scrierile blasfematoare (ateiste) și defăimătoare ar fi făcut obiectul investigațiilor magistraților, scrierile multor secte care „tindeau spre voluptate" și care negau Providența nefiind persecutate (p. 384). Nici romanii nu reacționau decît la impietate, deși ei nu erau prea învățați (p. 385). Avînd în vedere importanța culturii clasice în cercurile

învățaților din prima jumătate a secolului al XVII-lea, asemenea argumente trebuie să fi părut destul de serioase, dar ele nu sînt decît preludiul la afirmația lui Milton conform căreia creștinismul primitiv (modelul principal al comunităților protestante din acea perioadă) nu cunoștea nici el practica licențierii.

La început, remarcă Milton, creștinii au fost cei persecutați ca eretici, dar ei nu au recurs, cînd le-a venit rîndul, la impunerea doctrinei lor de către o autoritate superioară. Pînă „după anul 800", episcopii și consiliile creștine au lăsat la conștiința fiecăruia ce să citească sau să evite (de remarcat apelul la conștiința individuală a credinciosului, crucial în doctrina lui Luther). Abia după Conciliul din Trent, sîntem asigurați, papalitatea, avidă de putere politică, a excomunicat, printr-o bulă a lui Martin al V-lea, citirea cărților eretice. Leon al X-lea și succesorii săi au fost cei care au susținut ideea ca nici o carte să nu fie tipărită pînă nu va fi aprobată de „doi–trei călugări nesătui", ca și cum Sfîntul Petru ar fi dăruit papei „și cheile tiparniței o dată cu cele ale Paradisului" (pp. 386–387). Istoria este deci aceea care ne arată că cenzura nu provine din vreun stat ori din Biserica antică, nici din rînduieli lăsate de vechii creștini ori de urmașii lor, nici din obiceiurile moderne ale Bisericilor sau orașelor reformate din afara Angliei, „ci din cea mai anticreștină instituție (*council*) și cea mai tiranică Inchiziție" (p. 387). Licențierea este deci o practică a catolicismului și a suporterilor săi, nu ceva demn de un adevărat creștin (a se înțelege protestant).

O altă categorie de motive pentru care Milton contestată hotărîrea Parlamentului este aceea a rațiunilor practice: licențierea oricum nu poate fi impusă ca o măsură eficientă. Ordinul Parlamentului nici măcar nu poate fi aplicat. Și asta din mai multe motive. 1) Ar fi nevoie de foarte mulți oameni învățați care să citească și cărțile deja scrise. 2) Unele lucrări nu sînt decît parțial dăunătoare. 3) Ar trebui să se ia și măsuri de urmărire și descurajare a unor tipografi. 4) Multe secte își propagă doctrinele dăunătoare prin „tradiții nescrise" (pp. 395–396). Observînd că cei lipsiți de învățătură oricum nu citesc cărți (eretice), Milton arată că acestora trebuie să li se expună doctrina de către un membru al acelui cler (p. 392; aluzia la activismul catolic este limpede). Cei învățați pot fi însă corupți, recunoaște Milton, dar această recunoaștere se transformă tot într-un argument împotriva licențierii: nu ne putem încrede în cenzori, pentru că, iată, ei nu sînt infailibili și incoruptibili (p. 392). Cel care licențiază tipărituri are de îndeplinit o sarcină foarte grea; el trebuie să citească lucrări adesea foarte voluminoase pe care nu el a ales să le citească și „nu există nici o carte care să fie acceptabilă doar în anumite momente" (p. 396). Mai mult, hotărîrea Parlamentului va descuraja învățătura, atît prin împiedicarea acumulării de noi cunoștințe, cît și prin restrîngerea accesului la cunoașterea deja acumulată (pp. 383–384).

Este evident că, dincolo de considerațiile acestea, argumentele lui Milton se deschid către un proiect politic pozitiv. Licențierea este inutilă

pentru că un stat bine întocmit nu trebuie să se teamă de nimic (p. 401). Rezultă că impunerea licenţierii nu este decît un semn al unei viziuni politice defectuoase: dacă vrem să reglementăm presa tipografică pentru a rectifica „manierele", atunci trebuie să reglementăm şi divertismentul: „nici o muzică nu trebuie să se mai audă [...] cu excepţia a ceea ce este grav şi doric". Dansul, arhitectura, cîntecele şi poveştile populare, risipa casnică, conversaţiile „mixte" (care sînt la modă în Anglia, constată Milton), lenevia şi reaua companie ar trebui şi ele, în această logică, bine încadrate. Întregul paragraf (p. 394) trădează o tendinţă liberală evidentă: „Aceste lucruri există, şi trebuie să existe; cum să fie cît mai puţin dăunătoare, cît mai puţin atrăgătoare, în aceasta constă înţelepciunea supremă (*grave and governing*) a unui stat."

Pasajul este extrem de important şi pentru că, în continuare, el dezvăluie una dintre ţintele teoretice ale lui Milton: filozofia politică a lui Platon şi a admiratorilor săi. „Nu evadarea în lumea politicii atlantice şi utopice — care niciodată nu va fi de vreun folos — ne va îndrepta condiţia noastră, ci faptele noastre cugetate din această lume a răului, în mijlocul căreia Dumnezeu ne-a aşezat fără de scăpare." Un stat care recurge la o cenzură de genul celei propuse de Platon nu este deci un stat bine întocmit; el nu se bazează pe afecţiune: cel care nu simte că ceilalţi se încred în capacitatea sa de a-şi supraveghea propriile acţiuni nu se consideră altfel, în comunitatea politică, decît ca un nebun sau ca un străin (p. 397). Argumentul împotriva licenţierii se transformă acum într-un argument puternic favorabil toleranţei: trebuie să preferăm „visul fericirii" de mai multe ori înaintea „împiedicării forţate a răului", pentru că „Dumnezeu, cu siguranţă, preferă creşterea şi desăvîrşirea unuia singur împiedicării a zece vicioşi" (p. 395).

Este limpede, din acest moment, că poziţia lui Milton se sprijină şi pe o filozofie morală critică: „Nu sînt buni cunoscători ai lucrurilor omeneşti aceia care îşi imaginează că pot să înlăture păcatul înlăturînd obiectul păcatului (*matter of sin*)." Subiectul şi nu obiectul păcatului este deci esenţial pentru Milton. „Să presupunem că putem înlătura păcatul prin acest mijloc; priviţi însă cum înlăturăm o dată cu păcatul şi tot atîta virtute: pentru că obiectul (*matter*) amîndurora este acelaşi, înlăturaţi-l pe acesta şi le veţi înlătura pe amîndouă [virtutea şi păcatul]" (p. 395). Natura binelui şi a răului este departe de a fi simplă şi distinctă, iar cunoaşterea noastră morală trebuie să se adapteze acestui lucru. „Binele şi răul din această lume cresc împreună aproape inseparabil; iar cunoaşterea binelui este [...] întreţesută cu cunoaşterea răului"; un bun creştin este acela care cunoaşte şi viciul, dar se abţine de la a-l practica şi preferă ceea ce este cu adevărat mai bun (p. 390).

Ceea ce apare cu claritate din ansamblul textului este că argumentele lui Milton împotriva licenţierii, fie că sînt de natură politică, istorică, practică, filozofică sau morală, sînt toate subordonate unei concepţii teologice şi metafizice. Adevărul credinţei şi raţiunii nu are nevoie de

artificiile oamenilor pentru a izbîndi; el are o forţă ce izvorăşte din natura şi originea sa: „Cine nu ştie că Adevărul este tare, aproape de Cel Atotputernic? El nu are nevoie de politici, de stratageme, de licenţe pentru a ieşi învingător; acestea nu sînt decît manevrele şi subterfugiile pe care eroarea le ridică împotriva puterii sale" (p. 409). Cenzura apare astfel ca unul dintre cele mai grave păcate, un atentat la esenţa operei divine: „Cine omoară un om omoară o creatură raţională, o imagine a lui Dumnezeu, dar acela care distruge o carte bună, omoară însăşi raţiunea, omoară imaginea lui Dumnezeu din ochii acestuia. Mulţi oameni fac umbră pămîntului degeaba, dar o carte bună este sîngele vital şi preţios al unui spirit suprem (*master spirit*), îmbălsămat şi tezaurizat pentru scopul unei vieţi de apoi. Oricîtă vreme ar trece, o viaţă nu poate fi adusă înapoi [o dată luată], dar poate că nu mereu ea e o mare pierdere; dar nici în veacul vecilor nu se poate repara pierderea unui adevăr respins, din cauza căreia naţiuni întregi suferă ce e mai rău" (p. 384). Licenţierea cărţilor atentează deci la cea mai preţioasă posibilitate lăsată omului de Dumnezeu: salvarea sufletului. Cenzura, această „execuţie", nu se opreşte la „retezarea unei vieţi elementare, ci loveşte în cea de-a cincea esenţă eterică, în suflul raţiunii înseşi, retează o nemurire, mai curînd decît o viaţă" (p. 384).

În 1644, pamfletul lui Milton a trecut neobservat. Opinia generală era mai degrabă împotriva autorului din pricina opiniilor favorabile divorţului prin consimţămînt pe care acesta le exprimase într-un alt pamflet apărut cu un an mai devreme. Cariera politică a lui Milton avea să cunoască însă un debut dramatic o dată cu publicarea în 1649, la două săptămîni după executarea lui Carol I, a lucrării *Despre oficiul regilor şi magistraţilor*. Aici Milton apăra dreptul de a executa un rege care s-a dovedit a fi un tiran, iar eforturile sale nesolicitate au făcut o atît de bună impresie încît după o lună a fost numit „Secretar pentru limbi străine", o funcţie importantă, care implica redactarea corespondenţei oficiale cu străinătatea. În această funcţie, Milton a devenit un fel de propagandist principal al noului regim, ocazie cu care a redactat *Apărarea poporului englez*, în care de asemenea susţinea legitimitatea regicidului în condiţiile războiului civil. O dată cu întoarcerea regalităţii, în 1660, în persoana lui Carol al II-lea, Milton fuge. Compromis complet în ochii noii partide la putere, el se putea aştepta la cele mai dure măsuri împotriva sa, mai ales după ce Parlamentul ordonă arestarea lui, iar unele dintre lucrările sale sînt arse. În octombrie 1660 este arestat, dar în decembrie este iertat şi eliberat. Complet orb din 1662, el se dedică scrisului, iar în 1667 publică *Paradisul pierdut*, poem care l-a consacrat definitiv ca pe unul dintre cei mai mari poeţi de limbă engleză. *Areopagitica* avea însă să mai aştepte încă un secol pentru a fi mai bine cunoscută: în secolul al XVIII-lea ea avea să fie invocată în contextul dezbaterilor despre cenzură şi libertatea presei.

Notă

* Citatele din text pentru care nu se indică decît pagina sînt din ediția Mortimer Adler: John Milton, *Areopagitica*, Encyclopedia Britannica Inc., Chicago, 1993. Traducerea lor este făcută de autorul articolului.

Referințe

Ediție de referință

John Milton, *Areopagitica*, Mortimer Adler (ed.), în *Great Books of the Western World*, vol. 29 (volumul cuprinde și principalele scrieri literare ale lui Milton: *Paradisul pierdut* și *Samson Agonistes*), Encyclopedia Britannica Inc., Chicago, 1993

Exegeză

Daniel Danielson (ed.), *The Cambridge Companion to Milton*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989

Stephen Orgel, Jonathan Goldberg (eds.), *John Milton*, Oxford University Press, Oxford, 1991

Marjorie Hope Nicolson, *A Reader's Guide to John Milton*, Syracuse University Press, Syracuse, 1998

Alte scrieri

John Milton, *Political Writings*, Martin Dzelzainis (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1991

John Milton, *The Tenure of Kings and Magistrates*, 1649

John Milton, *A Second Defense of the People of England*

John Milton, *Paradise Lost*, 1667

CĂTĂLIN AVRAMESCU

Charles-Louis de Secondat, Baron de Montesquieu (1689–1755)
DESPRE SPIRITUL LEGILOR (1748)

Născut la 18 ianuarie, la castelul Brède lîngă Bordeaux, un secol înaintea Revoluției franceze pe care, prin ideile sale, o va influența, Charles-Louis de Secondat, baron de Brède și de Montesquieu (titlu moștenit de la unchiul său patern Joseph de la care, după moartea acestuia în 1714, va prelua și președinția pe viață a Parlamentului din Bordeaux), va marca, prin personalitatea sa, atît filozofia politică, cît și jurisprudența și chiar literatura franceză, rămînînd însă în istoria gîndirii mai ales datorită principalei sale lucrări, *De L'Esprit des Loix ou du rapport que les loix doivent avoir avec la Constitution de chaque Gouvernement, les Moeurs, le Climat, la Religion, le Commerce* (*Despre spiritul legilor sau despre raportul pe care legile trebuie să îl aibă cu Constituția fiecărui guvernămînt, cu moravurile, clima, religia și comerțul*). Influența pe care această scriere a avut-o asupra posterității s-a reflectat și asupra celorlalte cărți ale sale,

dar fără *Spiritul legilor* Montesquieu ar fi fost, dacă nu uitat, oricum amintit doar ca un personaj secundar integrat în atmosfera epocii şi cunoscut de cîţiva iniţiaţi.

Anunţată deja de unele pasaje din *Scrisorile persane* (scriere ce l-a purtat pe Montesquieu în Academia franceză în 1727), *Despre spiritul legilor*, operă de o viaţă, se regăseşte într-o formă incipientă în *Consideraţii asupra cauzelor măririi şi decadenţei romanilor* (1734). O dovadă suplimentară că problema îl preocupa, iar referinţa la romani nu era doar una istorică, ci avea o dimensiune explicativă integratoare, cartea despre Constituţia engleză, scrisă cam în aceeaşi perioadă şi integrată mai apoi în *Despre spiritul legilor*, era — aşa cum mărturiseşte în omagiul său Jean-Baptiste, fiul filozofului, la moartea acestuia în 1755 — proiectată să fie tipărită împreună cu lucrarea despre romani.

Dacă noţiunea de spirit al legilor fusese deja folosită de Pufendorf, Grotius şi mai ales Domat, care prin a sa *Les lois civiles* (1689), carte publicată în chiar anul naşterii lui Montesquieu, a constituit fundamentul concepţiei acestuia, contribuţia filozofului francez a constat în depăşirea viziunii strict juridice a predecesorilor săi prin integrarea ei într-o teorie politică de largă respiraţie.

Despre spiritul legilor a apărut în toamna lui 1748, fără numele autorului, la Geneva, la editorul Barrillot. Succesul imediat al acestei cărţi în Franţa este atestat prin cele 22 de ediţii pe care lucrarea le-a cunoscut în primii doi ani de la apariţie. Dar nici reacţiile negative nu au întîrziat să apară. În aprilie 1749 au fost publicate *Reflecţiile asupra Spiritului legilor* în care perceptorul general Claude Dupin ataca ideile expuse de Montesquieu. La Paris, iezuiţii, dar şi janseniţii au criticat lucrarea reproşîndu-i o serie din remarcile asupra religiei. Iar după ce, în 1750, Montesquieu a reacţionat prin *În apărarea Spiritului legilor*, în 1751 Congregaţia Indexului de la Roma a condamnat *Despre spiritul legilor*, sentinţa nefiind însă publicată niciodată.

Dificilă datorită diferenţelor dintre părţile sale, *Despre spiritul legilor* s-a dorit, în primul rînd, o cercetare a faptelor istorice a căror diversitate aparent incoerentă trebuie depăşită printr-o viziune integratoare. Dincolo de indeterminismul superficial al istoriei, Montesquieu, exponent al timpului său, epocă în care dominaţia absolută a determinismului sub forma sa fizicalistă era necontestată, a afirmat existenţa unor cauze ce pun ordine în desfăşurarea aparent haotică a evenimentelor.

Departe de a fi un bloc omogen, această monumentală lucrare ce are în redactarea autorului 6 părţi, 31 de cărţi şi 605 capitole, ce sînt publicate, de obicei, în două volume, reprezintă rezultatul unei munci îndelungate. Deşi acuzată de criticii săi de incoerenţă, unitatea lucrării poate fi însă observată luînd în considerare perioadele redactării sale şi influenţele pe care autorul le-a suferit. Cele trei mari părţi ale cărţii pot fi grupate în funcţie de obiectivele urmărite de Montesquieu (Aron 1976: 30). Primele treisprezece cărţi în care este prezentată teoria celor trei guvernăminte alcătuieşte o unitate. Scrise în bună măsură sub influ-

ența *Politicii* lui Aristotel, la care, direct sau indirect, se face trimitere în mai fiecare pagină, aceste cărți evidențiază fațeta filozofică a scrierii lui Montesquieu și influența pe care filozofia politică clasică a avut-o asupra sa. Cartea a XI-a, care datorează foarte mult Constituției engleze și în care este expusă teoria distribuției puterilor în stat, a fost probabil scrisă sub impresia sejurului în Anglia ce a durat din 1729 pînă în 1731 și prin care s-a încheiat o perioadă de călătorii care i-au oferit autorului posibilitatea informării și i-au relevat diferențele dintre națiuni și cauzele acestor specificități. Ca și Tocqueville un secol mai tîrziu, experiența anglo-saxonă îi va oferi lui Montesquieu ocazia unei analize lucide a modului de organizare a unei unități politice în care libertatea constituie referința politică și teoretică obligatorie.

Partea a doua, ce se întinde de la cartea a XIV-a la cartea a XIX-a, urmărește să identifice influența cauzelor materiale (climă, poziție geografică) asupra culturii, și reflectarea lor în instituții, pe cînd a treia parte se oprește asupra cauzelor sociale, demografice, economice, culturale și juridice. Ultimele două părți — scrise la un oarecare interval față de prima — dezvăluie latura sociologică a lui Montesquieu. Distanța dintre redactarea primei părți și a celorlalte două se observă, și ei i se datorează în bună parte lipsa, acuzată de mulți, a unei viziuni integratoare și coerente la nivelul întregii opere.

Pentru a demonstra modul în care libertatea poate fi prezervată, Montesquieu, și aceasta este una din contribuțiile sale novatoare, a urmărit să identifice, dincolo de diversitatea societăților umane, legile civile și politice în sensul științific al termenului. Adaptînd la sfera sa de interes distincția din dreptul roman dintre dreptul politic și cel privat, Montesquieu diferențiază dreptul politic de dreptul civil, primul dînd seamă despre stadiul politic al unei comunități, reglînd prin lege raporturile dintre guvernanți și guvernați, pe cînd al doilea are în vedere raporturile pe care cetățenii le stabilesc între ei. Departe de a repudia unitatea dintre conducătorii politici și societate, Montesquieu consideră că stadiul civil al societății — noțiune prin care dreptul civil și cel politic sînt transformate într-un ansamblu — ca și stadiul politic, asigură unitatea tuturor voințelor. Relația guvernanți–guvernați presupune existența drepturilor și obligațiilor reciproce ale participanților la viața comunității a cărei stabilitate este garantată de existența statului. Pentru filozoful francez, starea naturală și contractul social sînt ipoteze esențiale ce capătă, în capitolul despre Constituția engleză de pildă, o perspectivă istorică.

Ceea ce unii comentatori ai operei lui Montesquieu au considerat a fi o respingere a contractului social nu era decît o critică a modului în care Hobbes și Locke au abordat această problemă. Spre deosebire de Locke, Montesquieu nu admite ideea unei stări naturale egalitare, și aceasta deoarece caracteristica definitorie a acestei perioade a fost frica, iar aceasta împreună cu atracția mutuală și cea sexuală au constituit

factorii de apropiere a indivizilor. Iar în contradicție cu ideea hobbesiană a războiului tuturor contra tuturor, castelanul de la Brède credea că actualizarea conflictelor este legată de creșterea gradului de organizare socială și de multiplicarea raporturilor dintre indivizi în cadrul societății. Organizarea politică, statul altfel spus, a apărut pe fundalul acestor conflicte și evoluția sa a fost inevitabil însoțită de acestea. În cadrul stării sociale oamenii pierd sentimentul de nesiguranță care a contribuit la apariția societății, trecînd de la „egalitatea în frică la inegalitatea sancționată de stat și de drept" (Vlachos 1974: 25).

Accentul pus pe reunirea voințelor implică o viziune asupra originii statului ce se centrează pe ideea de lege naturală. După definiția clasică, legea desemna o relație de subordonare legitimă prin recursul la o ordine eternă ce se stabilește între legislator și subiecții legii. În secolul al XVIII-lea, noțiunea de lege a suferit o mutație legată de dezvoltarea fizicii experimentale care făcea referire la caracterul constant al relațiilor ce se stabilesc între fenomene. Această nouă abordare îi era familiară lui Montesquieu pentru care legile, în sens larg, sînt raporturi necesare ce derivă din natura lucrurilor. Dar spre deosebire de lucruri, oamenii au o dublă natură: ei există în ordinea fizică, dar și în ordinea culturală. Sub aspect fizic, omul este guvernat de legile invariabile, pe cînd sub aspect cultural, el modifică atît legile divine, cît și pe cele pe care singur și le-a stabilit. Schimbînd legile ce derivă din natura lucrurilor în legi de comportament, oamenii violează determinările naturale. Însă cutumele și legile pozitive devin o a doua natură și, în această calitate, sînt legate de legile naturale. Din acest motiv, obiectivitatea și rigoarea științifică se impun și în cazul studierii faptelor sociale ca și în cercetarea celor naturale.

Înțelegînd necesitatea abordării suple pe care obiectivul studiului său o impunea, o cercetare capabilă să sesizeze „principiile naturale" care determină viața omului ca și diversele lor adaptări, Montesquieu a simțit că istoria, geografia și etnologia îi vor facilita analiza specificului existenței sociale.

Fără să abandoneze raționalismul științific în favoarea unei teologii politice, gînditorul francez a urmărit să descopere prin observație raporturile ce se stabilesc între fenomenele naturale și cele sociale, între legile naturii și legile societății. Cercetările empirice nu au eclipsat însă, în *Despre spiritul legilor*, teoria politică. Analiza proceselor de formare a societății i-a prilejuit lui Montesquieu formularea unei serii de legi naturale cu valoare universală care au influențat, în viziunea sa, dezvoltarea socială. Respingînd opoziția natură–societate, Montesquieu consideră că societatea este, de fapt, o formă de organizare naturală, complexă și variabilă.

Pentru Montesquieu, statul, ca toate instituțiile sociale, este guvernat de legea naturală ce derivă din constituția ființei umane. Raporturile prin care oamenii își organizează viața în comun au ca fundament un asemenea tip de lege. Întrucît lumea funcționează după legi universale

ce acționează însă sub influența variabilelor specifice, fiecare stat este diferit, depinzînd de condițiile specifice ce i-au dat naștere, dar are în comun cu celelalte state permanența raportului guvernanți–guvernați și tendința de unire a tuturor membrilor săi într-un singur corp. În ordinea logică a demersului lui Montesquieu, definirea statului suveran precedă clasificarea formelor de stat și de guvernămînt. Modul cum este exercitată efectiv puterea etatică rezultată din unirea forțelor și voințelor reprezintă, din această perspectivă, un fapt secundar ce depinde de factori conjuncturali. Dar, o dată cunoscut mecanismul puterii, posibilitatea limitării acesteia și asigurarea unui spațiu de libertate individuală devin posibile.

Reflecțiile asupra legii au ca scop pregătirea terenului pentru abordarea problemei libertății individuale. Pentru filozoful francez, libertatea nu poate fi definită ca o simplă independență, ca putere de a face orice. Libertatea este dreptul de a face tot ceea ce legea permite. Libertatea devine astfel inseparabilă de lege. Libertatea nu rezidă, la Montesquieu, în protecția drepturilor subiective individuale, așa cum este ea în tradiția, familiară astăzi, a drepturilor omului, ci constă în capacitatea de a limita puterea guvernanților, astfel încît statul să nu degenereze de la condiția sa inițială și să se transforme în opresor. Distincția între guvernămintele moderate și cele nemoderate reprezintă, din acest unghi de vedere, distincția fundamentală care asigură unitatea vastei sale întreprinderi teoretice.

Sociolog și teoretician al politicii, Montesquieu a încercat să ofere o viziune care să integreze atît o teorie a tipurilor de guvernămînt, cît și o concepție cauzală. Problema compatibilității între cele două dimensiuni ține însă — dimensiunea și complexitatea operei își spun cuvîntul — mai mult de ordinea gîndirii autorului decît de logica demonstrației.

Cele trei tipuri de guvernămînt (republica, monarhia și despotismul) se fundamentează pe ceea ce Montesquieu a desemnat a fi natura și principiul guvernării. Dacă principiul guvernării este rezultatul armonios al sentimentului ce animă oamenii în interiorul unui tip de guvernămînt, natura fiecăruia dintre acestea este dată de numărul celor ce dețin suveranitatea, ca și de modul în care aceasta se exercită. Cele două criterii juridice, numărul deținătorilor puterii și modul de exercitare a acesteia, depind, pentru ca tipul de guvernămînt să fie funcțional, de cel de-al treilea criteriu, cultural de data aceasta: principiul guvernării, respectiv sentimentul (sau, cum am spune astăzi, mentalitatea sau cultura politică), care face posibile stabilitatea și prosperitatea unui regim.

Fiecărui tip de regim îi corespund sentimente ce îi asigură specificitatea: virtutea, în sensul de respect al legii, este caracteristică republicii, onoarea, ca respect al pozițiilor sociale tradiționale, asigură viabilitatea monarhiei, iar teama face posibil despotismul. Originală în comparație cu tipologiile clasice, concepția lui Montesquieu consideră aristocrația și democrația (care în viziunea lui Aristotel se deosebesc net) două

forme ale aceluiași tip de guvernămînt, republica. Pe de altă parte, Aristotel nu a cunoscut, credea filozoful francez, autentica natură a monarhiei care s-a realizat abia o dată cu monarhiile absolutiste europene. Distingînd între tipuri de guvernămînt, Montesquieu analizează diferențele dintre regimuri în funcție de organizarea și structura societății, depășind astfel criteriul formal al numărului deținătorilor puterii — altfel spus organizarea politică — pe care Aristotel l-a folosit (puterea unuia, a mai multora și a celor mulți) pentru clasificarea sa prin relaționarea regimului cu baza sa socială.

Raportul dintre regimul politic și societatea pe care o guvernează este, la Montesquieu, influențat de dimensiunea teritoriului și de densitatea populației. Astfel, republica nu poate subzista decît dacă deține un teritoriu redus, deci o populație limitată, pe cîtă vreme monarhia este stabilă pe un teritoriu de mărime medie, iar despoția este forma de guvernămînt a imperiilor a căror mărime și populație sînt apreciabile. O interpretare strict deterministă a acestei viziuni ar putea duce la concluzia inevitabilității despotismului în cazul statelor moderne a căror întindere este însemnată. De fapt, Montesquieu avertiza că, dincolo de un anumit teritoriu, un stat poate deveni despotic. Astfel, Montesquieu îl anticipează pe Durkheim cu a sa lege a gravitației lumii sociale, prin care creșterea demografică a populației implică o continuă diviziune socială a muncii și a densității morale, acestea din urmă constituind împreună premisele progresului civilizației.

Arătînd că virtutea republicană implică respectul legilor, interesul public, patriotismul, în ultimă instanță egalitatea, că onoarea monarhică impune respectul tradiției, interesul particular, vasalitatea, deci inegalitatea, Montesquieu urmărește să demonstreze că, deși diferite în esență, cele două forme de guvernămînt sînt moderate și se disting net de despoție. Implicită, comparația între guvernămintele moderate și cele excesive dă seama despre viziunea liberală asupra puterii. Sentimentul onoarei ilustrează în fond o perspectivă liberală ce consideră că binele regimului nu rezultă doar din tendința socială de a realiza binele colectiv, ci și din modul în care interesele particulare contribuie la realizarea unei bunăstări generale. În schimb, despotismul, regimul în care unul singur guvernează prin frică disprețuind regulile sau legea, este opusul guvernărilor moderne. Excesul său duce la o altă formă de egalitate decît cea republicană, la nivelarea lor prin intermediul terorii.

Punînd în legătură specificul regimului politic cu sentimentele, Montesquieu se dovedește încă o dată un precursor. Legătura dintre organizarea politică și culturală, în sensul său sociologic, este o contribuție teoretică recentă. Analiza culturală nu își are rădăcinile doar în antropologia anglo-saxonă din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, din care s-a dezvoltat analiza comparată a culturilor politice, ci și în ideile analistului francez. Democrația republicană are aproape aceleași caracteristici ca și cultura civică. Cultura, prin maniera în care acționează asupra tipului de participare, prin amprenta pe care și-o pune asupra

atitudinilor, este o componentă fără de care nu pot fi explicate pertinent relațiile politice specifice unei societăți.

Disjuncția exclusivă între guvernămintele moderate și cele despotice este ilustrată prin analizarea Constituției engleze. Experiența voiajului dincolo de Canal a contribuit la formarea celebrei teorii a separației puterilor în stat. Constatînd că, în Anglia, monarhul deține puterea executivă pe cîtă vreme puterea legislativă aparține celor două adunări care reprezintă poporul, Montesquieu descrie puterile pe care cele două le dețin una în raport cu cealaltă (cît și cooperarea lor în interiorul statului), evidențiind spațiul de libertate de care indivizii beneficiază în urma acestei separații. Cît privește puterea juridică, al cărei rol Montesquieu îl cunoaștea în calitatea sa de Președinte al Parlamentului din Bordeaux, aceasta este o instanță de interpretare a legilor ce nu are nici inițiativă, nu este nici personalizată. Deși Montesquieu a cunoscut și folosit în elaborarea teoriei sale cartea lui Locke, *Două tratate despre guvernare*, între cei doi este o diferență: pe cîtă vreme filozoful englez urmărea să limiteze puterea regală și să sublinieze dreptul autenticului suveran, poporul, teoreticianul francez era interesat nu atît de separarea puterilor în stat, cît de echilibrul și de colaborarea lor ca fundamente ale libertății. Spre deosebire de filozoful englez care, pornind de la ideea stării naturale, opunea unei suveranități absolute — cea a regelui — o altă suveranitate absolută — cea a poporului —, Montesquieu sesizează conflictul ce poate exista între putere și libertate. Distincția operată între putere și deținătorii săi a făcut posibilă analiza lucidă a puterii și a efectelor sale. „Pentru ca să nu existe posibilitatea de a se abuza de putere, trebuie ca, prin rînduiala statornicită, puterea să fie înfrîntă prin putere", spunea Montesquieu într-o formulare devenită clasică. Rezultînd din competiția socială ce este facilitată de guvernămintele moderne, limitarea puterii prin putere conduce la ideea că orice consens social rezultă dintr-un echilibru sau, în limbajul acelui secol dominat de fizica newtoniană, că stabilitatea (pacea civilă) este dependentă de acțiunea și reacțiunea grupurilor sociale. Pentru Montesquieu, echilibrul dintre puteri se baza pe modelul aristocratic. Dacă o lege fundamentală a democrației este ca poporul să-și facă singur legile pentru a-și realiza esența, democrația trebuie să ofere suveranității poporului posibilitatea de a se manifesta nemijlocit, astfel încît sufragiul să devină secundar în raport cu dreptul poporului de a legifera. Pentru a fi democratic, sufragiul ar trebui să se efectueze prin tragere la sorți ca în Atena antică, în timp ce procedura alegerilor este caracteristică aristocrației.

Procesul legiferării, asigurarea maximului de libertate și de siguranță cetățenilor în raport cu tendințele contrare ale statului, aduce în discuție asocierea cetățenilor în partide politice. În cartea a XIX-a, Montesquieu elaborează o teorie, e adevărat încă embrionară, a partidelor politice, pe care majoritatea comentatorilor au neglijat-o. Făcînd legătura cu cele prezentate în cartea a XI-a referitor la Constituția engleză, filozoful introduce în discuție modul de funcționare a democrației

reprezentative și se oprește asupra locului și rolului partidelor politice. Observînd caracteristicile asocierii în grupuri politice, Montesquieu analizează mecanismul prin care cetățenii se organizează în raport cu deținerea puterii pentru a-și maximiza șansele de a-și impune interesele. Cum voința individuală nu este suficientă pentru a impune un interes particular, asocierea în partide devine forma de a participa la guvernare a oamenilor liberi și, ca efect al libertății și în directă legătură cu obiectivul urmărit, de a legifera sub rezerva aplicării principiului majorității parlamentare. Urmărind să-și asigure o poziție puternică în raport cu guvernarea și oricînd susceptibile de a ceda puterea dacă nu satisfac cerințele alegătorilor, partidele politice asigură sistemului constituțional capacitatea de a se adapta la cererile în continuă schimbare ale societății. Garante ale libertății, partidele politice devin componente *sine qua non* ale parlamentarismului. Un astfel de regim caracterizat prin diviziunea și limitarea puterii permite cetățenilor, limitați la rîndul lor de propriile forțe, să intervină în jocul complicat al luării deciziei. Condiționîndu-se reciproc, guvernanții devin un tot complex ce constituie temelia oricărei libertăți autentice.

Considerat sub aspectul său cel mai larg, mecanismul distribuției și al echilibrului puterilor descris în *Despre spiritul legilor* nu exclude, în fond, unitatea puterii politice, ci contribuie la transformarea acesteia într-o formă eficace de organizare a spațiului politic al unei comunități. În locul unei unități politice opresive, cum era aceea descrisă de Hobbes, Montesquieu propune, prin analiza pe care o face regimurilor politice, imaginea unei societăți inegalitare, dar pluraliste, ce tinde permanent spre echilibrul relațiilor dintre instituțiile politice în funcție de diversele forme istorice sau sociale pe care le realizează în evoluția sa.

Contribuția lui Montesquieu la constituirea științei politice rezidă în rolul pe care l-a acordat în opera sa factorilor reali ai evoluției sociale, dependenți, în opinia sa, de capacitatea puterii politice de a-și păstra coerența în condițiile repartizării sale în mai multe variabile în interiorul statului. Metoda sociologică și psihologică de studiere a instituțiilor juridice și politice pe care Montesquieu a aplicat-o și-a dovedit eficiența.

Dacă astăzi, puterile executivă, legislativă și judecătorească sînt separate, dacă consecințele politicii economice liberale sînt corectate prin politici sociale, iar pedepsele sînt pe măsura gravității faptei, toate acestea au fost posibile și datorită efortului teoretic al lui Montesquieu. Doctrina separației puterilor, expresie ce de altfel nu figurează nicăieri în textul *Spiritului legilor*, accentuează ideea de moderație a puterii ce rezultă din fragmentarea ei, scopul principal fiind acela de a întări societatea în fața pericolelor ce rezultă din concentrarea tiranică a puterii și de a proteja libertatea cetățenilor. La Montesquieu, principiul separației puterilor nu este nici pe departe absolut. El admite anumite forme de combinare a puterilor, de exemplu puterea de a legifera acordată executivului, ce nu conduce la despotism, în timp ce alte forme combinate,

precum cea rezultată din unirea executivului cu juridicul, sînt considerate periculoase.

Montesquieu este, în același timp, primul teoretician al politicii ce s-a interesat de originea și efectele comerțului asupra vieții sociale și politice. Facilitînd comunicarea și cunoașterea reciprocă, comerțul are drept consecință consolidarea relațiilor pașnice între state. Nevoile și interesele fac ca între state să existe o interdependență care micșorează pînă la anulare riscul unui război. Participînd activ la schimbul de produse și idei, indivizii, dar și statele, își descoperă complementaritatea.

Ideile filozofului francez au fost supuse probei istoriei și au dovedit o extraordinară capacitate de acomodare în funcție de epocă și circumstanțe. Părinții Constituției americane au preluat de la Montesquieu ideea federalistă, iar unii din revoluționarii francezi de la 1789, precum Marat, au adaptat, în prima fază a revoluției, ideea reciprocității drepturilor și datoriilor dintre guvernanți și guvernați la specificul problemei monarhice așa cum se prezenta ea în acele circumstanțe. Restaurația de după 1815 a valorizat ideea bicameralistă și guvernămîntul moderat aristocratic, pe cînd socialiștii s-au raportat cu precădere la tezele conform cărora statul trebuie să asigure un minim necesar tuturor. Experiența totalitară a confirmat gîndirea lui Montesquieu, iar căile de depășire a acesteia nu puteau să facă abstracție de soluțiile sale. Consecințele concentrării puterii în statul totalitar au readus în atenție teoria separației puterilor în stat. Cu toată influența sa asupra dezbaterii politice, nici o mișcare politică nu s-a revendicat vreodată integral de la autorul *Spiritului legilor*. Astfel că „în momentul cînd se trece la reforme și revoluții, Montesquieu este citat mult, dar nu este urmat" (Starobinski 1994: 9). Moderația și analiza riguroasă care au caracterizat opera filozofului francez nu invită la abordări ideologice. Ea rămîne, în primul rînd, o construcție științifică.

Rolul de precursor al științei politice moderne pe care Montesquieu l-a avut se leagă de înțelegerea fenomenului politic ca obiect de cercetare ce își are propria necesitate. Autonomia științei politice constă, după filozoful de la Brède, în capacitatea ei de a desacraliza, de a scoate de sub vălul prejudecăților diferite fenomene. Montesquieu a încercat să demonstreze diferența de metodă ce există între teologie și politică, contribuind, în tradiția lui Machiavelli, la autonomizarea politicii în raport cu morala. Eforturile sale au sugerat — de aici și ostilitatea Bisericii — că adevărurile teologice și morale ale creștinismului sînt simple credințe ce depind de țară, de climă și de poziția geografică.

Aplicînd noua perspectivă a secolului său, Montesquieu a redefinit noțiunea de lege, degajînd din multitudinea de sensuri pe care acestea le acoperă legile cu valoare universală. Astfel, legislația unei țări nu este arbitrară, ea rezultă din varietatea factorilor geografici, climaterici sau istorici. Legile au o raționalitate proprie care le atașează unei complexe rețele de cauzalități. Nu legile unui stat anume voia Montesquieu

să le explice, ci modul în care aceste legi apar în raport cu principiul de la care ele emană, numit de el spiritul legilor, altfel spus, legea care fundamentează legile. Dreptul natural asigură baza unei cunoaşteri ce nu se poate limita doar la simplul joc al cauzelor materiale, în care fiecare circumstanţă duce spre un răspuns specific. Aflată la încrucişarea a două perspective, lucrarea lui Montesquieu urmăreşte atît raporturile ce se stabilesc între faptele observabile şi legile morale, cît şi modul în care acţiunile umane se intercondiţionează. Ceea ce părea a fi dovada unei incoerenţe datorate influenţelor epocii de tranziţie de la teologia raţională la raţionalismul ştiinţific ne apare astăzi ca o complementaritate. Încă o dată, Montesquieu s-a dovedit un precursor, iar analizele sale îşi păstrează actualitatea.

Referinţe

Ediţii de referinţă

Montesquieu, *De l'esprit des lois*, cronologie, introducere, bibliografie de Victor Goldschmidt, Garnier-Flammarion, Paris, 1979

Montesquieu, *The Spirit of Laws*, Franz Neumann (ed.), traducere de Thomas Nugent, Hafner Press, New York, 1949

Ediţie românească

Montesquieu, *Despre spiritul legilor*, traducere de Armand Roşu, studiu introductiv de Dan Bădărău, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1964

Exegeză

Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris, 1976

Gérard Bergeron, *Tout était dans Montesquieu: une relecture de „L'esprit des lois"*, Harmattan, Paris, 1996

Claude Morilhat, *Montesquieu, politique et richesses*, P.U.F., Paris, 1996

Jean Starobinski, *Montesquieu*, Seuil, Paris, 1994

Georges Vlachos, *La politique de Montesquieu*, Montchrestien, Paris, 1974

Alte scrieri

Montesquieu, *Œuvres complètes*, Roger Caillois (ed.), Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1949–1951

Montesquieu, *Lettres persanes*, Gallimard, Paris, [1721] 1974

Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains*, Garnier-Flammarion, Paris, [1734] 1968

CRISTIAN R. PÎRVULESCU

Thomas More (1478–1535)
UTOPIA (1516)

Thomas More (sau Morus, după cum este cunoscut în versiunea latinizată a numelui său) a fost unul din personajele politice importante ale Angliei epocii sale. El cunoaşte o ascensiune socială remarcabilă, ajungînd chiar Lord Cancelar, după care, în urma opoziției sale față de politica regelelui Henric al VIII-lea, care se afla în plin proces de desprindere a Bisericii engleze de papalitate, ajunge să fie închis în Turn şi decapitat în 1535 (Morus a fost canonizat patru secole mai tîrziu de Biserica catolică). Istoria gîndirii politice reține despre Morus mai ales faptul că el este autorul unei cărți care a împrumutat numele său unui întreg gen: *Utopia**.

Lucrarea aceasta a apărut în latină, în 1516. Ea cuprinde două cărți despre care Erasmus — care l-a cunoscut bine pe Morus — ne spune că au fost redactate în ordine inversă apariției lor în volum: a doua mai întîi, în timpul cînd Morus era membru al unei delegații comerciale engleze trimisă la Bruges, în Flandra, cea dintîi ulterior, după întoarcerea sa în Anglia. Ni se înfățişează, în principal, viața în insula imaginară „Utopia", pe care Morus, probabil sub impulsul relatărilor despre America (descoperită în 1492), o plasează undeva în Lumea Nouă. Numele locurilor şi personajelor din acest tărîm imaginar sînt gîndite pentru a indica, şi ele, că povestea este în întregime închipuită; majoritatea lor fiind derivate din cuvinte greceşti (Morus avea o mare admirație pentru cultura greacă). Astfel, „Utopia" înseamnă „locul de nicăieri"; rîul de pe insulă se numeşte „Anhydrus" („fără apă"); oraşul care serveşte drept capitală se cheamă „Amaurotum" („oraşul din vis"); iar marinarul care pretinde că a fost în Utopia şi a cărui relatare formează în mare măsură Cartea a II-a se numeşte Rafael Hythlodeus, nume care ar putea fi redat din ebraică drept Rafael Nonsensus (şi despre care ni se spune că ştie destulă latină şi foarte multă greacă — p. 38).

Cartea I ne prezintă o discuție între Nonsensus şi un grup de oficiali englezi cu privire la situația socială a Angliei. Opiniile lui Nonsensus ne apar ca fiind totuşi destul de serioase, de vreme ce „el părea să cunoască foarte bine fiecare țară în parte" (p. 41). Cu toate acestea, Nonsensus începe prin a respinge ideea că el ar putea să-i sfătuiască pe regi, pentru că aceştia, împreună cu consilierii lor, sînt interesați de altceva decît să guverneze bine. Argumentele sale sună ca o critică a conservatorismului în politică: „Ultimul lor [al regilor] recurs ar fi: «Lucrurile au mers bine pe vremea strămoşilor noştri, şi cine sîntem noi să le punem la îndoială înțelepciunea?» Apoi ei se vor lăsa pe spate, cu aerul că au spus ultimul cuvînt despre subiectul respectiv, ca şi cînd ar fi un dezastru pentru oricine să fie prins că este mai înțelept decît strămoşii săi!" (pp. 42–43). Totuşi Nonsensus nu se dă în lături să critice sever rîn-

duielile engleze și chiar să propună „mai multe măsuri care să sugereze metode posibile de a reforma societatea europeană" (p. 40). Atacul său pornește de la critica legilor dure ale Angliei, iar acuzația sa principală pare să fie aceea că legislatorul nu a înțeles cauzele stării de lucruri pe care o dorește corectată prin asemenea legi: oamenii fură, de fapt, pentru că le este foame (p. 44). De ce au ajuns atîția oameni într-o asemenea situație?

Pentru a răspunde la această întrebare, Morus construiește o adevărată teorie despre influența transformărilor economice asupra societății. El arată de ce creșterea oilor este în bună măsură responsabilă pentru faptul că există atîția săraci: „[oile] au ajuns să mănînce oameni: cîmpurile, casele, orașele, tot ce există s-a dus în jos pe gîtul lor [...totul este demolat, orașe întregi] cu excepția, desigur, a bisericilor, pe care le păstrează pentru a le folosi ca grajduri" (pp. 46–47). Morus arată că sute de fermieri sînt izgoniți de pe pămînturile lor prin practica „îngrădi-turilor" (*enclosures*) care vizează tocmai pămînturile de unde ei își obțineau hrana și care acum sînt destinate creșterii oilor. Săracii nu știu decît să lucreze pămîntul, dar acum nu mai există pămînt arabil și pentru ei: „de altfel, nu e nevoie decît de un singur cioban sau văcar pentru a mîna o turmă peste un pămînt care ar necesita o mare cantitate de muncă spre a fi folositor producției de grîne" (p. 47). Cît despre prețul lînii, el a crescut în aceste condiții atît de mult încît simplii muncitori nu-și pot permite să o cumpere, ceea ce înseamnă că mulți oameni simpli rămîn fără o sursă de venit. În aceste condiții, „piața oilor a devenit, dacă nu un monopol strict, atunci cel puțin un oligopol", acest lucru fiind cel care explică prețurile ridicate. „Pentru a face lucrurile și mai rele, această sărăcie lucie este în cel mai nepotrivit fel legată de gusturi scumpe. Servitorii, negustorii, chiar și rîndașii, de fapt oameni din toate clasele societății sînt nemăsurat de avizi de haine și mîncare" (p. 48). Au apărut bordeluri, jocuri de noroc, care nu sînt altceva decît mijloace rapide de a cheltui banii. Această stare de sărăcie este deci aceea care explică hoția. Morus nu scapă ocazia de a reveni aici cu o acuzație clasică (vezi, de asemenea, argumentele lui Platon și Xenofon): clasele mercenarilor și hoților sînt legate între ele (p. 45). Nu putem să nu observăm însă că Morus, în timp ce așternea pe hîrtie aceste acuzații, participa, în Flandra, la negocieri al căror principal scop era, din punctul de vedere al delegației din care făcea parte, extinderea comerțului cu lînă engleză pe Continent și deci îmbogățirea tocmai a celor pe care îi condamna.

Care sînt propunerile lui Nonsensus? „Eliminați aceste practici nenorocite [...], opriți-i pe bogați să dirijeze piețele și să stabilească adevărate monopoluri. Reduceți numărul oamenilor care sînt ținuți fără să facă nimic. Revigorați agricultura și industria lînii, astfel încît să existe suficientă muncă cinstită și folositoare pentru marea armată a celor fără de lucru." Altfel, „tot voi creați hoți și tot voi îi pedepsiți" (pp. 48–49).

Mai mult decît o critică a rînduielilor economice engleze, Cartea I este o critică a rînduielilor politice. Pretextul acestei critici este evidențierea asprimii excesive a legilor engleze și lipsa lor de eficiență. „În opinia mea, nici un fel de proprietate nu este echivalentă cu o viață de om. [...] Nu poate fi aprobat un regim atît de dictatorial încît și cea mai mică ofensă să fie pedepsită cu moartea." De fapt, ceea ce se reproșează rînduielilor engleze este, mai întîi, că au pus motivația represivă mai presus de interesele păcii civile: „pacea [civilă] este infinit mai importantă" (p. 46). În ultimă instanță, asemenea legi nu sînt demne de un suveran creștin: „Dumnezeu a spus: «Să nu ucizi!»." Această poruncă se aplică și pentru uciderile „legale", altfel „nu ar însemna asta a spune că acest comandament nu are mai multă valoare decît permit legile omenești? — caz în care principiul poate fi extins indefinit, ajungîndu-se în situația în care în toate sferele vieții oamenii vor decide cîte din poruncile lui Dumnezeu merită să fie ascultate" (p. 50).

Regelui i se amintește că a fost făcut rege nu pentru beneficiul său, ci pentru cel al poporului. Cît despre teoria că pacea politică poate fi menținută dacă oamenii sînt săraci (vezi Platon, *Republica* 567a, unde se afirmă acest lucru în contextul discuției despre tiranie), ea este falsă, pentru că cerșetorii sînt, pe departe, cea mai nestăpînită parte a societății: „Este cineva mai dispus să pornească o răzmeriță decît un om care este nemulțumit de condițiile sale de viață?" (p. 61). Un rege care nu poate să-și stăpînească supușii decît sărăcindu-i prin violență, extorsiune și confiscări ar fi mai bine să abdice, pentru că „asemenea metode pot păstra titlul, însă ele distrug măreția unui rege. Nu e nimic măreț în a domni peste o națiune de cerșetori — adevărata măreție constă în a domni peste cei bogați și prosperi" (pp. 61–62). În această primă parte poate fi găsită, destul de surprinzător dacă ținem seama de ceea ce urmează în partea a doua a lucrării, și o afirmare a necesității respectării proprietății private, de pildă în observația ironică a faptului că regele Angliei „a ajuns să privească proprietatea privată a supușilor ca pe a sa proprie" (p. 61). În orice caz, la Morus apare clar exprimată ideea legăturii necesare dintre libertatea politică și prosperitatea economică: „Un rege care nu poate suprima delictele fără a coborî standardul de viață [al supușilor] trebuie să admită că nu știe cum să guverneze niște oameni liberi" (p. 62).

Are oare Morus intenția să expună, în Cartea I, motivele și principiile unei reforme politice și sociale? Nonsensus își reafirmă reținerea în a da sfaturi mărimilor zilei: „nu este loc la curte pentru filozofie". Morus (care apare ca personaj în propria sa lucrare) îi răspunde lui Nonsensus că „nu este loc, cu siguranță, pentru varietatea academică [...însă] dacă nu poți eradica complet ideile greșite sau nu poți elimina viciile adînc înrădăcinate pe cît de eficient ai dori, acesta nu este un motiv să întorci cu totul spatele treburilor publice. Nu poți abandona corabia în furtună doar pentru că nu poți controla vîntul. [...] Pe de altă

parte, nu are nici un rost să propui idei absolut noi, care nu au nici o şansă să intre în graţiile celor plini de prejudecăţi împotriva lor. Trebuie să lucrezi indirect" (pp. 63–64). Aceasta pare să fie intenţia ce animă Cartea a II-a.

Tema acesteia este formulată încă de la sfîrşitul cărţii precedente. Nonsensus se declară convins că „nu va exista o distribuţie cinstită a bunurilor sau o organizare satisfăcătoare a vieţii omeneşti pînă ce nu este abolită cu totul proprietatea privată" (p. 66). Morus este nevoit să declare acum: „Nu sînt de acord, pentru că nu cred că poţi avea un standard rezonabil de viaţă într-un sistem al proprietăţii comune. [...] În absenţa unei motivaţii spre profit, toţi vor deveni leneşi şi fiecare se va baza pe ceilalţi pentru a-i face treaba" (p. 67). Prezentarea insulei Utopia apare ca fiind destinată să demonstreze falsitatea acestei teze, pentru că, acolo, „faptele vorbesc de la sine" (p. 77).

Modelul pe care Morus l-a avut în vedere este cel al cetăţii ideale prezentate de Platon în *Republica* (în deschiderea volumului, Morus a aşezat o mică poezie, unde găsim următoarele versuri: „Pretind că Republica lui Platon/Am egalat-o dacă nu chiar am învins-o"). Aşa stînd lucrurile, este evident că cititorul *Utopiei* trebuie să raporteze în permanenţă textul lucrării lui Morus la ilustrul său predecesor.

Visarea are nevoie de spaţiul protector al izolării. A existat o peninsulă care, înainte de a fi cucerită de miticul rege Utopus, se numea „Sansculottia" (Abraxa), şi care a fost izolată de continent printr-un canal, devenind astfel insula Utopia, care are o formă de semilună (compară cu descrierea Atlantidei din Platon, *Critias*). Dintr-o ceată de sălbatici, Utopia a devenit poate cea mai civilizată naţiune de pe pămînt, pretinde Nonsensus (p. 70). Organizarea politică de pe insulă marchează o îndepărtare relativă de idealul clasic al comunităţii politice reduse ca dimensiuni pentru a-şi conserva virtutea: Utopia este o alianţă de 54 de oraşe „splendide şi mari [...], toate cu aceeaşi limbă, aceleaşi legi şi aceleaşi instituţii şi, în măsura în care terenul o permite, toate arată la fel" (p. 70). Nu doar topografia, ci şi urbanismul este modelat de principiile politice şi morale. Regele Utopus ar fi fost acela care a desenat planul oraşelor. Fiecare casă are o grădină; ele sînt construite astfel încît să reziste focului (incendiile erau o mare problemă în Londra epocii lui Morus) şi sînt alocate prin tragere la sorţi, schimbîndu-şi locatarii la fiecare zece ani. Numărul locuitorilor este strict controlat (vezi şi Platon, *Legile* 736c–e). Există o lege care stipulează că în fiecare gospodărie nu pot fi mai puţin de zece şi mai mult de şaisprezece adulţi. Adulţii supranumerari sînt mutaţi; dacă şi aşa rămîn prea mulţi, atunci utopienii înfiinţează colonii (p. 79). Fiecare oraş este împărţit în patru secţiuni şi are 6 000 de familii, fără a le mai număra pe cele de la ţară, care se ocupă temporar cu agricultura. Oraşele primesc pămîntul nu ca proprietate, ci ca sol pe care l-au primit spre cultivare (p. 70; vezi şi Platon, *Legile* 740a).

Grupuri de 30 de case formează o unitate administrativă supusă autorității unui Controlor. „Principala treabă a Controlorilor — de fapt singura lor treabă — este să se asigure că nimeni nu stă degeaba, fără să facă nimic" (p. 75; vezi și Platon, *Legile*, 942a–b). Adunarea Controlorilor alege, pe viață, un magistrat care va conduce orașul. Traducerile îl prezintă de obicei pe acest magistrat drept „rege", însă termenul latin prin care Morus îl desemnează este *princeps*, care în acest caz ar putea fi tradus mai bine prin „președinte" (deși conduce doar un oraș, mi s-a părut nepotrivită folosirea termenului de „primar", datorită atribuțiilor sale extinse). Orașul utopian a devenit, deci, o republică, deși a fost înființat de un rege. Utopia este, de fapt, o federație de republici: fiecare oraș trimite trei dintre cei mai experimentați și mai bătrîni cetățeni la întrunirea anuală a „Palavramentului" (Senatus Mentiranus) din „Orașul din vis" (Amaurotum; p. 70 — să notăm că nu „președinții" orașelor sînt cei care compun acest parlament). „Orașul din vis", unde se discută afacerile generale ale insulei, este considerat drept capitală doar datorită poziției sale centrale. Nici o problemă care privește publicul în general nu poate fi decisă pînă ce nu a fost discutată timp de trei zile și nici un fel de rezoluție nu poate fi aprobată în ziua în care a fost propusă. Discutarea publică a chestiunilor politice este interzisă: „Este o crimă capitală să discuți asemenea probleme oriunde altundeva decît în Consiliu sau în Adunare" (p. 74; vezi și Platon, *Legile*). Există puține legi, iar utopienii se plîng că alte țări au prea multe. Ei mai cred că e nedrept ca oamenii să se supună unui cod de legi prea lung pentru a fi citit sau prea dificil pentru a fi înțeles. Fiecare om își pledează propria cauză, fără avocați. În Utopia, „fiecare este un expert legal" (p. 106). Surprinzător pentru un umanist al Renașterii, în Utopia există și sclavi. Sclavia este pedeapsa cea mai comună, dar cei recalcitranți sînt omorîți „ca fiarele sălbatice" (pp. 104–105). Societatea utopiană este paternalistă: „Întreaga insulă este ca o mare familie" (p. 85), iar oficialilor li se spune „tată".

Fiecare cetățean trebuie să practice o meserie; o dată ce ai învățat una trebuie să ceri permisiunea autorităților pentru a învăța alta. Există o meserie care face însă excepție de la acest principiu al specializării, inspirat evident de Platon (*Republica*): agricultura, pe care fiecare cetățean, fără deosebire de sex, este obligat să o practice timp de doi ani. „Ei învață principiile agriculturii în școală și sînt duși regulat în afara orașului unde nu numai că privesc muncile cîmpului, dar ajută și ei, ca o formă de exercițiu" (p. 75; s-ar putea ca ideea cu privire la virtuțile formative ale agriculturii să provină de la Xenofon; vezi *Economicul*, I, 4 și V, 4). În Utopia se produce mai mult decît în oricare altă țară pentru că toți muncesc: au fost bătute toate recordurile la producția de grîne și la creșterea animalelor (p. 99). Ziua de muncă trebuie să le fi părut foarte scurtă contemporanilor lui Morus: șase ore, urmate de două ore pauză de masă, plus trei ore de muncă după-amiaza (p. 76). Morus pare să ignore însă faptul că în agricultură, în anumite perioade cel puțin, cele

nouă ore de muncă pe zi sînt insuficiente. În timpul „liber", utopienii se ocupă cu educația: toți copiii primesc o educație (p. 89), iar seara adulții preferă să citească sau să discute.

Am văzut deja că principala trăsătură a orînduirii din insula Utopia este absența proprietății private. Întreaga viață economică, inclusiv consumul privat, este comandată de autorități. Datele despre producție ajung la „Palavrament", care decide apoi asupra unei distribuții egalitare (vezi și Platon, *Republica*). Produsele ajung în niște magazii centrale; fiecare secțiune a orașelor are cîte o astfel de magazie, de unde fiecare cap de familie ia ce îi este necesar pentru el și pentru familia sa. Rațiile sînt stabilite central, dar există și aici unii care sînt mai egali decît alții: Președintele, Episcopul, Controlorii, diplomații, precum și puținii străini din Utopia, primesc cote preferențiale (p. 81). Mesele sînt comune (vezi Platon, *Republica* și Xenofon, *Republica spartanilor*, V, 2), deși Nonsensus ne asigură că nu există o regulă împotriva mîncatului acasă, iar înaintea mesei este citit un text moralizator (p. 83).

Pentru noi, Utopia seamănă mai curînd cu un univers concentraționar decît cu o republică fericită. Pentru a călători, cetățenilor utopieni le trebuie un pașaport. În caz că cererea de pașaport este aprobată ("treabă ușoară", pretinde Nonsensus, dacă nu este nevoie urgentă de tine), atunci vei pleca cu un grup care are un pașaport colectiv, semnat de Președinte, care stabilește și cînd te vei întoarce. Lipsa pașaportului înseamnă dezertare (p. 84). Moravurile sînt extrem de austere și ele par să reflecte, pe de-o parte, influențele idealului stoic asupra lui Morus, iar pe de altă parte, înclinațiile rigoriste pe care tot el le-a dobîndit prin lecturile sale teologice din și după perioada pe care a petrecut-o într-o comunitate de călugări cartuzieni. Toți utopienii poartă același tip de haine de lînă albă (detaliu ce provine, probabil, din vestimentația călugărilor cartuzieni sau cistercieni); „moda nu se schimbă niciodată" în Utopia (p. 75). Nu există taverne, bordeluri, „nici un fel de ocazii pentru seducție, nici locuri secrete de întîlnire" (p. 84). Ofensele față de instituția căsătoriei sînt sever pedepsite (pp. 102–104). Aurul și argintul sînt disprețuite: din ele se fac oale de noapte și lanțuri pentru sclavi (p. 86). Nu există bani: eliminarea lor a adus cu sine eliminarea viciilor, a delictelor și chiar a sărăciei (p. 130). Astfel stînd lucrurile, Utopia este singura țară din lume care are dreptul să se numească republică, pentru că ea este singura în care interesul public este absolut: „În altă parte, oamenii vorbesc într-una de interesul public, dar ei au în minte doar proprietatea privată" (p. 128).

Societatea utopiană este pacifistă. Utopienii sînt singurul popor care nu văd nimic glorios în război; ei mai cred că nimeni nu trebuie socotit un dușman dacă nu a făcut nimic și nu încheie tratate cu nimeni tocmai pentru că sînt de părere că acestea fac ca țările să se privească drept inamici naturali. Morus este însă nevoit să arate cum o societate atît de pașnică și de virtuoasă poate trece de testul suprem al supraviețuirii în

fața altor comunități ostile. Pentru a arăta că acest lucru este posibil, el dedică mai multe pagini descrierii modului în care utopienii au revoluționat arta războiului. Trebuie remarcat, în primul rînd, că aceștia evită să participe în mod direct la război; mai mult, ei evită războiul pe cît este cu putință, fără ca prin aceasta, crede Nonsensus, să se arate mai puțin redutabili. Bogățiile imense, mai ales în aur și argint, pe care utopienii le-au acumulat în urma exporturilor, nu le folosesc pentru ei înșiși, ci pentru a-i mitui pe oficialii și aliații țărilor dușmane, pentru a oferi recompense pentru cei care i-ar ucide pe conducătorii adverși sau pentru a-i plăti pe cei mai buni mercenari ca să lupte pentru ei. Doar în caz de nevoie extremă, utopienii luptă ei înșiși, dar și atunci preferă să recurgă la tactici de comando (pp. 111–115). Motivele pentru care utopienii pornesc la război par să nu fie numai cele strict defensive: ei consideră că războiul este legitim dacă scopul său este de a prelua pămîntul pe care alții îl neglijează (p. 80). De asemenea, foarte surprinzător pentru o societate care disprețuiește proprietatea privată, utopienii pornesc la război dacă o țară a confiscat pe nedrept avuția unui negustor dintr-o națiune aliată.

De asemenea, surprinzător pentru o societate atît de austeră, utopienii par să adere mai curînd la o concepție hedonistă. Ei identifică fericirea cu plăcerea — e drept, nu cu orice plăcere, ci cu cele mai înalte (p. 91). Acest lucru ar implica în mod necesar altruismul, cred ei, pentru că natura ne spune „să ne asigurăm că nu ne urmărim propriile interese pe socoteala celorlalți" (p. 92). Deși Nonsensus pretinde că nu apără, ci doar expune doctrinele utopienilor, este sigur că „orice ai crede despre doctrinele lor, nu se pot găsi o țară mai prosperă și un popor mai fericit altundeva pe pămînt" (p. 99).

„Sînt mai multe religii pe insulă, și chiar în fiecare oraș" (p. 177), iar „unul dintre cele mai vechi principii ale Constituției lor este toleranța religioasă" (p. 119). Majoritatea locuitorilor cred într-o divinitate unică, „necunoscută, eternă, infinită, inexplicabilă, aflată în afara înțelegerii omenești", despre care ei cred că nu este o substanță fizică, ci o forță activă, pe care o numesc „Părintele", care este identic cu Natura (p. 118). Discuțiile vehemente despre religie sînt interzise, însă oamenii încep încet-încet să adopte religia cea mai potrivită. Mulți utopieni au început să se convertească la creștinism, pretinde Nonsensus. Există și necredincioși, pentru care Morus nu găsește, în epoca sa, un nume, dar pe care traducerile franceze ale *Utopiei* îi numesc, în secolul al XVII-lea, „libertins", iar la începutul secolului al XIX-lea „matérialistes"! Aceștia sînt destul de bine tolerați, în general, dar nu au voie să ocupe vreo magistratură. Cît despre preoți, aceștia sînt aleși prin vot secret de întreaga comunitate, ei se bucură de un respect extraordinar și li se îngăduie să se căsătorească (acest din urmă amănunt vine în totală contradicție cu atitudinea lui Morus dintr-un *Dialog privitor la erezii*, din 1528). Morus cel real s-a dovedit, în cele din urmă, destul de străin și de idealul tole-

ranței expus în *Utopia*: el a fost autorul mai multor scrieri extrem de violente îndreptate împotriva unor eretici protestanți precum Luther și Tyndale.

Nemurirea sufletului este un motiv care străbate de la un cap la altul relatarea despre Utopia. Întîiul principiu religios al utopienilor este acela că „fiecare suflet este nemuritor și a fost creat de către un Dumnezeu-Rege, care i-a hărăzit să fie fericit". Al doilea principiu este acela că „vom fi răsplătiți sau pedepsiți pe lumea cealaltă pentru buna sau reaua noastră purtare din această lume" (p. 91). Ei cred că singurul fel de a căpăta fericire după moarte este să facă binefaceri în această viață. De aceea, unii sînt vegetarieni și abstinenți, alții sînt celibatari (p. 122) și tot din acest motiv, toleranța lor religioasă nu se extinde asupra celor care neagă nemurirea sufletului (p. 120). Putem bănui acum că orînduirea politică din insula Utopia are o justificare care se găsește dincolo de ea însăși, mai mult, dincolo de această lume: ea este acea orînduire care asigură o viață cît mai fericită în lumea de dincolo.

În final, să vedem în ce fel trebuie înțeles mesajul lucrării. Mulți au văzut în *Utopia* o chemare la o reformă socială radicală, în vreme ce alții au considerat că intenția lui Morus era mai degrabă ironică. Ambele opinii pot fi justificate prin trimiteri la text. Pe de-o parte, Morus arată că interesul propriu și poate chiar autoritatea lui Hristos ar fi făcut ca întreaga lume să treacă la sistemul Utopiei, dacă n-ar fi existat acea „rădăcină a tuturor relelor [...], trufia [...], care înflorește nu pe ceea ce ai tu însuți, ci pe ceea ce alții nu au. Trufia ar refuza să pună piciorul în Paradis dacă ar ști că acolo nu există clase defavorizate" (p. 131). Trufia este ca un pește-ventuză agățat de nava statului, însă acest viciu este prea adînc înrădăcinat în ființa omenească pentru a fi eradicat ușor. De asemenea, putem deduce că Nonsensus vorbește în numele lui Morus și pentru că în limba utopiană *he* (în engleză, „el") înseamnă „eu". Pe de altă parte însă, personajul Morus ne spune că „Legile și obiceiurile acelei țări mi s-au părut, în multe cazuri, ridicole [...mai ales] marea absurditate pe care era bazată întreaga lor societate: proprietatea comună și lipsa banilor. Acest lucru ar însemna sfîrșitul aristocrației și, în consecință, al întregii splendori, măreții și demnități, care sînt în general presupuse a fi gloriile reale ale unei națiuni" (p. 132). Tonul ironic, termenii absurzi și scenele neverosimile ne invită, de asemenea, să interpretăm *Utopia* ca fiind la antipodul programelor de reformă în stil comunist, și tot în această direcție ar trebui să ne îndreptăm dacă ne amintim că Morus a condamnat extrem de dur mișcarea anabaptistă, care propovăduia teze comuniste. Probabil că nu avem cum să știm care a fost intenția veritabilă a lui Morus. Nici măcar sfîrșitul lucrării sale nu ne oferă vreo indicație: „...nu pot accepta tot ce a spus [Nonsensus], dar sînt dispus să admit că sînt multe caracteristici ale republicii Utopia pe care aș dori, deși nu m-aș aștepta, să le văd adoptate în statele noastre" (p. 132).

Cred însă că există o cale de a da seama, cu o probabilitate acceptabilă, de mesajul cărții. Morus a fost un om extrem de credincios, singurul

laic englez care a plătit cu viața fermitatea convingerilor sale în perioada în care Henric al VIII-lea s-a proclamat cap al Bisericii engleze, despărțind-o pe aceasta de Biserica catolică. Ironia, umorul nu l-au părăsit pe Morus nici în ultimele sale clipe: întinzîndu-și capul pe butuc, el l-a îndemnat pe călău să țintească bine, pentru că are gîtul subțire... Este posibil, cred, să căutăm cheia Utopiei în această preocupare religioasă intensă. Vorbind despre rapiditatea cu care utopienii adoptă creștinismul, Nonsensus arată că aceștia se convertesc ușor, pentru că și Hristos ar fi prescris discipolilor săi un mod de viață comunal. Să fie atunci Utopia, în cele din urmă, o schiță a unei societăți teocratice și comuniste? Cred că acest lucru este plauzibil: Morus a conceput societatea utopică drept un model de societate păgînă, care însă și ea ar putea practica virtuțile creștine cît se poate de bine, în orice caz mai bine decît statele care, în vremea sa, își spuneau „creștine". Dar acest lucru nu înseamnă că Morus ar fi dorit ca lucrarea sa să fie citită ca un manifest revoluționar. Dimpotrivă, Morus avea o viziune prea pesimistă despre coruptibila natură omenească pentru a admite că aceasta ar putea fi reformată atît de radical. Tot ce putea face el era să marcheze acest lucru, în maniera sa caracteristică, cu mijloacele ironiei.

Notă

* Deși există o ediție românească mai veche a *Utopiei*, am preferat să trimit cititorul la ediția engleză a lui Paul Turner: Thomas More, *Utopia*, Penguin Books, New York, 1988. Traducerea citatelor este luată din ediția românească, dar pe alocuri am avut unele opțiuni de transpunere personale.

Referințe

Ediție de lucru

Thomas More, *Utopia*, traducere de Paul Turner, Penguin Books, New York, [1961] 1988

Ediție românească

Utopia: Cartea de aur a lui Thomas Morus, pe cît de utilă pe atît de plăcută, despre cea mai bună întocmire a sfatului și despre noua insulă Utopia, traducere din limba latină de Elefterie și Ștefan Bezdechi, Ed. Științifică, București, 1958

Exegeză

Richard Marius, *Thomas More: A Biography*, J.M. Dent & Son Ltd., Londra, Melbourne, 1985

Frank E. Manuel, Fritzie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Belknap/Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1979

Alte scrieri

Thomas More, *A Dialogue of Comfort Against Tribulations*, Sheed and Ward, Londra, 1979

Thomas More, *The Supplycacyon of soulys*, Da Capo Press, New York, 1971

Thomas More, *Correspondance*, Princeton University Press, Princeton, 1997

CĂTĂLIN AVRAMESCU

N

Friedrich Nietzsche (1844–1900)
GENEALOGIA MORALEI (1887)

Metoda nietzscheeană și implicațiile acesteia pentru discursul filozofic

Unul dintre clișeele cele mai răspîndite în ceea ce îl privește pe Friedrich Nietzsche este cel al filozofului demolator, distrugător, care își propune să dizolve totul, să dea la o parte orice ierarhie, orice structură. Dincolo de acest clișeu însă, descoperim un Nietzsche care aplică consecvent unele dintre dimensiunile moștenirii kantiene și hegeliene, în pofida atacurilor constante pe care le formulează la adresa celor doi filozofi. Nietzsche dezvoltă și aplică unor sfere noi criticismul kantian, încercînd în același timp să accentueze, să îngroașe, să supradimensioneze dialectica hegeliană.

Care este, mai precis, legătura dintre criticismul kantian și modul în care înțelege Nietzsche modernitatea? Immanuel Kant este cel care afirmă primatul rațiunii practice asupra celei teoretice. Conceptul central al rațiunii practice este cel de voință. Nietzsche continuă ideea kantiană a primatului voinței, al acțiunii în raport cu intelectul, cu cunoașterea. Numai că în măsura în care nu admite o arhitectonică a rațiunii, așa cum presupune Kant, în măsura în care, mai aproape în spirit nu în literă de ultima critică a filozofului de la Könisberg, Nietzsche afirmă înrădăcinarea rațiunii în contextele vieții și ale acțiunii umane, voința devine în cazul său voință de putere, voința și capacitatea de a *interpreta* și de a *experimenta*! Cel puternic este pentru Nietzsche cel care poate începe, cel care poate deschide orizontul unor noi interpretări, cel care poate experimenta, cel care are curajul de a hoinări și astfel de a explora teritorii noi, cel care se poate ridica împotriva normativității unui discurs, unei instituții, unui ideal, unei ierarhii de valori, unui adevăr. Modernii, consideră Nietzsche, s-au sechestrat în închisoarea unui singur ideal, a unui singur tip uman, a unui singur sistem de valori. Această închidere este atît opera discursului metafizic, cît și a unui tip psihologic-uman. Creștinismul, omul teoretic întruchipat de Socrate, Revoluția franceză, democrațiile moderne structurate de psihologia animalului de turmă, toate acestea sînt instanțieri occidentale și moderne ale închiderii culturii europene în matca unei singure perspective ce a fost ridicată la rangul de adevăr, de rațiune, de ideal, de *lume*. Ea este adevărul, idealul, perspectiva acelui tip uman pe care Nietzsche îl numește al sclavului. Modernii se mișcă în limitele scenariului trasat de

un singur regizor, într-o singură tonalitate. Ceea ce este grav cu adevărat este că acest regizor, sclavul, a eliminat orice alternativă, mai mult chiar, a eliminat *posibilitatea* oricărei alternative.

O altă problemă centrală la Nietzsche este cea a conceptelor fundamentale ale discursului metafizic occidental, în încercarea de a demonta eșafodajul prin intermediul căruia acest tip uman a ajuns să anuleze însăși posibilitatea altor perspective, a altor interpretări. Cauzalitatea, rațiunea, logica, spiritul, substanța, subiectul, conștiința, individul sînt toate noțiuni pe care filozoful german le demontează, arătîndu-le caracterul iluzoriu, faptul că nu sînt decît înghețarea dintr-o singură perspectivă a procesului, a dinamismului vieții. De pe o asemenea poziție, Nietzsche formulează ceea ce este cunoscut ca fiind perspectivismul său: nu există fapte, ci doar interpretări, lumea nu este cognoscibilă, ci interpretabilă.

În lumina acestor scopuri, Nietzsche alege genealogia, metoda prin care își propune să lumineze originea, rădăcinile psihologice ale conceptelor morale și politice, geneza contextuală a acestora, geneza lor extra-rațională, formarea acestora ca expresie a voinței de putere, ca o expresie a atitudinii creatorilor lor față cu viața, față cu ei înșiși și față cu ceilalți. Dintr-o asemenea perspectivă, Nietzsche va modifica nu numai sensul moralității și al principiilor acesteia, dar și sensul politicului și al valorilor acestuia. Nietzsche este în mod cert un apărător al democrației, dar aceasta într-o manieră care îi este proprie și care nu poate fi înțeleasă decît în contextul concepției sale despre tipurile psihologice umane și despre cele două morale. În viziunea sa, morala și principiile acesteia nu sînt întruchiparea unei rațiuni universale, ci expresia relațiilor de în-fruntare și con-fruntare prin care fenomenul vieții capătă sens, prin care lumea se instituie ca ordine a valorilor, ca expresie a unui scop, dar a unuia contextual, a unuia care exprimă numai și numai un punct de vedere particular, limitat. De aceea, în măsura în care respinge ideea unei rațiuni universale și în măsura în care pledează pentru stricta valabilitate locală a principiilor și pentru pluralism ca expresie a unei contextualizări căreia îi este interzis să funcționeze dincolo de granițele sale legitime (care sînt granițele scopurilor în lumina cărora se stabilește ce este „bine" sau „rău", „frumos" sau „urît", „adevărat" sau „fals"), Nietzsche este un reprezentat a ceea ce Isaiah Berlin numește Contra-Luminile.

Se pare deci că, în miezul gîndirii nietzscheene, în spatele conceptului de voință de putere, se ascunde un anume mod de a gîndi acțiunea umană, nu o teorie a acesteia, ci mai degrabă o descriere a diferitelor modalități umane de a acționa. Iar această descriere are meritul de a dezvălui nu numai contextele practice în care sînt construite categoriile și valorile, dar și trăsăturile psihologice ale creatorilor acestora. Lucrarea în care Nietzsche tratează în mod sistematic (!) aceste probleme este *Zur Genealogie der Moral* (*Despre genealogia moralei*), într-un sens cea mai

importantă lucrare a gînditorului și poetului german. Și aceasta din cel puțin două motive: caracterul său nonaforistic și conceptele-cheie pe care le dezvoltă și le explicitează. Aceste concepte sînt: morala stăpînului și morala sclavului, idealul ascetic, resentimentul, vinovăția și conștiința încărcată, toate concepte fundamentale pentru demontarea identității culturale europene univoce, adică nihiliste, pentru ilustrarea modului în care se formează un set de valori morale și politice, pentru creionarea unui anume mod de a acționa, de a conferi sens lumii, de a te relaționa cu ceilalți. În viziunea lui Nietzsche, moralul și politicul sînt strîns legate, ambele fiind întruchipări ale modalităților umane de a acționa, adică de a da sens vieții, după cum moralul și politicul sînt ambele lipsite de inteligibilitate fără fundalul psihologic, fără profilul creatorilor valorilor morale și politice, fără contextele acțiunii și vieții acestora.

Sensul genealogiei moralei

Prin lucrarea sa, *Genealogia moralei*, Friedrich Nietzsche inaugurează un mod de a aborda moralitatea și politicul, mai general problema valorilor umane, care se va regăsi atît în studiile de sociologie a religiei ale lui Max Weber sau în genealogiile și problematizările foucaultiene, cît și în sociologia cunoașterii în general, care datorează mult gînditorului german, în studiile unor filozofi ca Max Scheler sau Karl Mannheim.

Prin această lucrare, Nietzsche deschide o cale de analiză a conceptelor morale și politice, a sensului acestora, prin combinarea analizei etimologice cu istoria, sociologia, analiza ideilor religioase, analizele juridice. Nietzsche scoate astfel conceptele morale și politice de sub vraja metafizicii, așezîndu-le în aria devenirii istorice, culturale, sociale, religioase. Din acest punct de vedere, Nietzsche continuă opera de inovator a lui Machiavelli, cel care, în lectura aceluiași Isaiah Berlin, apare ca promotorul dacă nu al pluralismului, cel puțin al dualismului în ceea ce privește diferitele valori și aria legitimă de aplicare și de sens a acestora.

Genealogia moralei este, în mod evident, o lucrare polemică, așa cum arăta și subtitlul său („O scriere polemică adăugată recentei *Dincolo de bine și de rău* spre împlinire și înțelegere"). Numai că polemica nietzscheeană merge mult mai departe decît pare să arate atacul la adresa obscurului dr Ree și a darwinismului moral al acestuia, a încrederii sale în progresul moral al omului. În primul rînd, gînditorul german este în general un polemist, unul care polemizează mai cu seamă cu el însuși, în măsura în care el are două, trei sau chiar mai multe fețe, așa cum declara în *Ecce Homo*. În al doilea rînd, Nietzsche polemizează cu valorile timpului său, cu valorile creștine, democratice, revoluționare. În al treilea rînd, el polemizează cu o întreagă tradiție filozofică ce coboară pînă la Platon, tradiția, cum ar numi-o Berlin, monistă, cea care ridică

un set de valori, un set de categorii la rang universal. În al patrulea rînd, el polemizează cu un anume tip uman, tipul sacerdotal, preotul, care este de fapt numele generic pentru orice tip uman teoretic, metafizic, democratic, de turmă, care cultivă un anume set de valori și care mai cu seamă are tendința de a exclude, de a interzice, într-un mod pervers și ideologic, alte valori, alte căi de a conferi sens lumii.

Atacul imediat al polemicii nietzscheene este însă îndreptat împotriva pozitivismului (unul dintre curentele dominante în epocă), a dialecticii hegeliene și a viziunii acesteia despre istorie ca reconciliere, dar și împotriva kantianismului și a viziunii transcendentale a acestuia, cu imperative adresate în numele unei instanțe impersonale, generice, universale, imparțiale. Pozitivismului, gînditorul german îi răspunde prin perspectivismul său pentru care nu există fapte, ci doar interpretări. Dialecticii hegeliene, îi răspunde prin noțiunea sa de trăsături ideale de caracter, de tipuri ideale, care nu sînt suprimate de nici o mișcare dialectică. Transcendentalismului kantian, Nietzsche îi răspunde prin ideea potrivit căreia orice legitimare este extrarațională, ea nefiind rezultatul exercitării tribunalului rațiunii, dar mai cu seamă prin ideea potrivit căreia adevărata problemă nu este atît justificarea imperativelor, cît mai cu seamă demolarea lor, demontarea caracterului necesar prin refacerea contextului lor de geneză și limitarea lor la contextul legitim de exercitare.

Genealogia moralei este compusă din trei eseuri („disertații"). Primul dintre ele («Bine și rău», «bun și dăunător») tratează modul în care se formează evaluările și geneza diferită a sensurilor valorilor. Aici este locul în care se operează celebra distincție nietzscheeană dintre „bun" și „dăunător", pe de o parte, și „bine" și „rău", pe de altă parte. Acest prim eseu are rolul de a creiona identitatea personajelor tragediei nietzscheene care este *Genealogia moralei:* sclavul și stăpînul.

Cel de-al doilea eseu („«Vina», «conștiința încărcată» și altele asemenea lor") are menirea de a introduce cititorul în recuzita sclavului, în instrumentele subterane prin care acesta a operat inversarea valorică de care este acuzat, anume reevaluarea valorilor stăpînului după propriile sale canoane ridicate la rangul de valori absolute, de adevăr.

Cel de-al treilea eseu („Care e sensul idealurilor ascetice?") reprezintă apogeul scrierii nietzscheene în măsura în care el se centrează în jurul idealului ascetic, înșelătoare și perversă modalitate de a conferi lumii sens, inteligibilitate, scop, modalitate prin care impotența a fost ridicată la rangul de adevăr, prin care omul teoretic, omul contemplativ, a ajuns să se instituie ca singurul mod de viață autentic. Cel de-al treilea eseu reprezintă apogeul tragic al întregii scrieri deoarece el aduce analiza nietzscheeană pînă în miezul lumii moderne, care apare astfel ca poartă deschisă nimicului, ca poartă care nu se mai poate deschide decît înspre spațiul imaginar și vid al lumii de dincolo, al cărei adevăr nu este altul decît atrofierea și impotența celui care a întors spatele vieții și care a trans-

format această acțiune în ideal, în întruchiparea binelui absolut. Dintr-o asemenea perspectivă a fost distrus miezul moralității și al religiozității (în măsura în care acestea au fost reduse la valorile sclavului, la valorile creștine și la cele ale democrației), dar și sensul politicului, în măsura în care valorile aristocratice au fost eliminate, au fost resemnificate și exilate din spațiul acestei lumi.

Resentiment, vină și ideal ascetic

Conceptele-cheie ale primului eseu nietzscheean sînt cele de „revoltă a sclavului în moralitate" și de „resentiment". În jurul lor se conturează identitatea celor două personaje: stăpînul și sclavul, omul încrederii și al deschiderii, și cel al resentimentului.

Cei doi întruchipează două moduri diferite de a acționa. Tipul stăpînului este cel care se concentrează asupra timpului prezent, cel care se consumă în acțiunea sa prezentă, drept pentru care el este deschis și disponibil pentru viitor. De asemenea, el este cel care are încredere deoarece își este suficient sieși, nu are nevoie de ceilalți ca martori ai faptei sale, ca doveditori ai valorii sale. Stăpînul este cel care întîlnește frontal și deschis orice adversar. El este cel atît de vital încît preaplinul energiei sale îl face să fie mărinimos și iubitor în același timp, deoarece este capabil să depășească, să digere orice eveniment într-un mod creator, într-un mod direct, nepremeditat și sigur de sine.

Modelul acestui tip este, așa cum mărturisește Nietzsche însuși, aristocrația războinică a vechilor popoare și nicidecum rasa nordică, așa cum s-a interpretat ulterior, invocîndu-se printre altele ex resia folosită de gînditorul german pentru a caracteriza acești războinici: „bestia blondă". Expresia nietzscheeană se referă la curajul leului, animalul ce întruchipează, în discursurile lui Zarathustra, una dintre metamorfozele spiritului, alături de cămilă și de copil. Leul este cel care are puterea de a-și crea propria libertate și cel care poate spune *nu* chiar și datoriei, în măsura în care aceasta este trecerea dincolo de spontaneitatea faptei, de acțiunea care se derulează aici și acum cu tot imprevizibilul și cu toate riscurile unui asemenea eveniment. Leul este cel care pregătește venirea copilului, a inocenței și capacității de a uita și astfel de a începe, de a crea noi valori.

Modul în care Nietzsche descrie tipul nobil al războinicului, tipul stăpînului, amintește de principele lui Machiavelli și de conceptul de *virtu* al gînditorului florentin. Într-adevăr, Nietzsche distinge virtutea — în sensul în care aceasta există în cazul tipului nobil — de virtutea în sens creștin. El identifică virtutea în primul sens cu *virtu* în sensul renascentist, virtutea liberă din punct de vedere moral, virtutea liberă de povara moralizării la care o supun predicatorii virtuții, cei care lipsesc virtutea de farmecul rarității, al excepționalului, al inimitabilului, al

nemediocrităţii, pe scurt de magia sa aristocratică. Este interesant că dintr-o asemenea perspectivă, moral şi politic vorbind, ceea ce îl interesează pe Nietzsche nu este problema legitimării autorităţii, problema legitimării unei tabele a valorilor, şi nici problema forjării unor instituţii politice drepte, eficiente sau raţionale, ci pur şi simplu problema genezei acestora şi mai cu seamă modalitatea prin care indivizii pot evita situaţia în care devin prizonierii acestor instituţii, norme, valori. Din acest punct de vedere, Nietzsche este un novator radical în ceea ce priveşte problematica morală şi politică, un novator care însă nu face decît să ducă pînă la ultimele lor consecinţe multe dintre problemele şi modalităţile moderne de soluţionare a acestora.

În ceea ce priveşte figura sclavului, acesta este cel care face din resentiment motorul acţiunilor sale, cel care inventează armele spirituale de luptă, cel care, în loc să se exprime spontan şi cu detaşarea celui nobil, alege ca obiect al acţiunilor sale valorile stăpînului, resemnificîndu-le. Lipsit de putere şi conştient de acest lucru, sclavul are nevoie de celălalt pentru a dobîndi putere. Acţiunea este pentru el reacţie. Creaţia sa este parazitară. Numai în măsura în care aruncă asupra celuilalt şi asupra valorilor acestuia o lumină negativă, el capătă putere şi îl domină pe celălalt. De fapt sclavul este creatorul instituţiilor şi al valorilor, creatorul datoriei şi al tuturor imperativelor. Fără acestea el nu ar putea supravieţui, deoarece la adăpostul lor se simte în siguranţă. Sclavul aşază la baza instituţiilor politice şi a valorilor morale o întreagă reţea de concepte metafizice structurată, în principal, de cuplul esenţă/aparenţă. Valorile stăpînului sînt atribuite, pe această bază, lumii aparente, fenomenale, o lume iluzorie, care trebuie depăşită în numele valorilor lumii de dincolo, lumea adevărată. Impotenţa sclavului devine spirit.

Politica sclavului este ceea ce Nietzsche numeşte politica predicatorilor virtuţii, politica misionară a celui care nu se mulţumeşte să exprime în mod spontan valorile sale, dar care vrea să convertească restul lumii la credinţa şi valorile sale, cel care vrea să-i facă pe toţi „buni" şi să-i modeleze în acord cu „adevărul". Aceasta este politica minoră a celui care tinde să extrapoleze valorile sale particulare, generate de situaţia sa determinată, la nivelul „umanităţii", politica celui care vrea să umanizeze în numele unui ideal, ce nu este altceva decît mascarea instinctului de turmă, a instinctului celui care, sub sloganul egalităţii umane, urmăreşte de fapt mediocrizarea, normalizarea tuturor. Aceasta este politica nevoilor minore, politica supusă instinctului conservării, nevoilor societăţii, pe scurt, ea este politica nonvizionară, politica ce creează şi reproduce în mod uniform tipul uman supus şi pasiv, cel în care viitorul este sterp, cel în care viitorul nu germinează. Ea este politica iubirii, nu a respectului. Politica bazată pe altruism, nu pe egoism. Există la Nietzsche un sens viguros al egoismului, în măsura în care pentru el egoismul este ego-morfism, iar altruismul este alter-are.

Politica minoră este deci politica retragerii din fața celuilalt, politica conservării cu orice preț, politica monologică, a celui care nu este capabil să acționeze decît într-o singură tonalitate, pe cînd marea politică este politica omului complet, a celui care știe să îmbine, armonizîndu-le uneori, cele mai contradictorii voci, perspective, interpretări, a celui care, deși ancorat în contextul său, este conștient de limitarea sa, fiind astfel deschis viitorului și pregătit să pre-vestească venirea acestuia, pregătit să treacă dincolo de contextul său particular. Sclavul este promotorul politicii minore, în timp ce tipul nobil al stăpînului este singurul capabil să desfășoare ceea ce Nietzsche numește marea politică, politica agonală, a celui care înfruntă — în mod direct și nepremeditat — situația, politica creatorului, a legislatorului, a celui care știe să rămînă deschis față cu viitorul, față cu posibilitatea altor perspective, căci, așa cum afirmă Nietzsche, arta este mai importantă decît adevărul, arta în sensul de creație ce include în sine inocența distructiv-creatoare și polimorfă a vieții. Aproape paradoxal, Nietzsche gîndește sensul politicului în strînsă legătură cu arta și cu viața, cu caracterul extrarațional, dar profund uman al acestora.

Cel de-al doilea eseu al *Genealogiei moralei* poate fi gîndit ca unul de trecere, unul care reia și rafinează cîteva dintre conceptele celui dintîi, pregătind în același timp desfășurarea ultimului, a cărui parte centrală gravitează în jurul noțiunii de ideal ascetic. Al doilea eseu descompune noțiuni precum cele de conștiință, responsabilitate, suveranitate, voință liberă din perspectiva unei analize care leagă voința de resentiment, complexa noțiune nietzscheeană ce interpretează într-un fel aparte modul sclavului de a trăi timpul. Descompunînd aceste noțiuni, Nietzsche dezvăluie înrădăcinarea lor în contexte sociale și legale, contexte ce sînt însă — în principal — structurate psihologic, în măsura în care noțiunea esențială a întregului mecanism al moralei sclavului este resentimentul. Resentimentul stă, într-un fel, la baza conceptului de dreptate, așa cum aceasta a fost inventată de creștinism, și propovăduită ulterior de Revoluția franceză și de socialism. De fapt, resentimentul este modul de a fi creator al celui slab, cel care, în pofida slăbiciunii sale, dorește puterea și vrea să domine. Incapabil să domine în mod frontal, direct, agonal, sclavul inventează întreaga recuzită metafizică și morală ca o justificare și, mai cu seamă, ca o mascare a impotenței sale. Procesul de mascare a impotenței este o îndelungată retragere a omului în interiorul său, o îndelungată spiritualizare și desprindere a sa de contextele imediate ale existenței sale, contexte imprevizibile, simple, uneori sîngeroase, marcate de suferință. Sclavul conferă sens suferinței. El inventează noțiunea de suflet și pe cea de conștiință, ca tot atîtea preludii ale idealului ascetic, înghețare supremă a vieții în forma Dumnezeului crucificat, a zeului care se sacrifică pentru turma sa. Ultimă perversitate a unei turme care are nevoie, în mod apoteotic, de însăși sacrificarea zeului său pentru a se menține în viață, pentru a-și justifica alegerea valorică.

Modul prin care sclavul ajunge să domine este însă mult mai subtil și rafinat, deoarece el declară că orice abatere de la normele sale este o vină. Orice individ excepțional care sparge normele sociale este declarat vinovat și posesor al unei conștiințe vinovate. Nașterea societății marchează pentru Nietzsche momentul culminant al unui întreg proces de autoînchidere, de autoinhibare a instinctelor, de autodomesticire, de autosupunere. Incapabil să uite, incapabil să înfrunte adversarul în mod direct, agonal, închizîndu-se singur între zidurile societății, simbol prin excelență al normei, sclavul ajunge în situația de a-și inventa dușmanii, adversarii — și primul și cel mai la îndemînă adversar este el însuși. Instinctele nedescărcate ale sclavului se întorc împotriva lui însuși, culminînd cu uciderea divinității înseși. Idealul ascetic este tocmai încununarea acestei deturnări înspre propria ființă a instinctelor inhibate. Reprezentantul paradigmatic al sclavului este pentru Nietzsche preotul, marele purtător al forțelor negative întoarse împotriva vieții înseși.

Analizele nietzscheene dedicate originii conceptelor morale se situează foarte aproape de studiile weberiene de sociologie a religiei și de studiile foucaultiene dedicate genealogiei azilului, închisorii, clinicii etc. Nota comună a acestor analize, dincolo de diferențele care le separă, este dată de următoarele elemente: a) sublinierea rolului activ al religiei creștine în apariția tipului occidental de raționalitate; b) rolul factorilor sociali, psihologici, istorici, economici în formarea conceptelor morale și politice; c) reliefarea caracterului non-necesar al sensurilor morale și politice, al structurilor și instituțiilor politice și sociale, faptul că acestea s-au format prin întîlnirea unor elemente care nu erau anterior legate prin nici o structură de inteligibilitate, fie ea a rațiunii umane sau a arhitectonicii divine; d) legătura dintre morală și putere, dintre cunoaștere în general și putere, faptul că discursul este, într-o formă sau alta, expresia fie a relațiilor psiho-sociale, fie a relațiilor de autoritate dintr-un grup uman, dintr-un context de viață. Spre deosebire de Weber și de Foucault însă, Nietzsche pune un accent deosebit pe elementele psihologice, în centrul cărora se află conceptul de resentiment.

Idealul ascetic este expresia voinței de putere a castei preoților. Nervura idealului ascetic este resentimentul. Resentimentul reflectă psihologia sclavului, incapacitatea acestuia de a trăi în timp, nevoia acestuia de a prelungi trecutul și de a angaja, de a controla viitorul. Sclavul este incapabil să uite, să digere trecutul, el își proiectează voința în trecut, de aceea el dorește răzbunarea. Fiind însă lipsit de putere, răzbunarea sa nu poate fi decît spirituală. În același timp, el simte nevoia să controleze viitorul în măsura în care nu este niciodată capabil să înfrunte cascada timpului, care — după cum avertiza încă Machiavelli — lovește pe nepregătite, și numai o fire puternică, ce posedă *virtu*, este capabilă să acționeze folosind tot ceea ce clipa prezentă aduce cu ea. Dorind să controleze viitorul, să angajeze în avans, să întîmpine viitorul după o schemă prestabilită, dată de el, sclavul-preot inventează idealul ascetic,

ascetismul, un mod de a evalua viaţa îndreptat împotriva vieţii, un mod de evaluare care exploatează sentimentul vinovăţiei.

Pentru a controla viitorul, preotul angajează trecutul, în măsura în care ne simţim vinovaţi pentru energia neexprimată, pentru instinctele inhibate, pentru propria impotenţă. Suferinţa devine calea pentru a accede la adevăr, la sens, pentru a accede la lumea esenţelor. Suferinţa ca sacrificiu de sine pentru binele comunităţii, suferinţa ca reprimare a dorinţei sau mai degrabă ca o cultivare a dorinţelor minore, călduţe, suferinţa ca atrofiere a vieţii, suferinţa ca altruism, ca iubire pentru semen, suferinţa ca renunţare la propria individualitate, la propriul ego-morfism.

Trucul preotului constă în faptul că el face din suferinţă „esenţa" vieţii, conţinutul acesteia. Suferinţa îmbracă astfel forma sentimentului de vinovăţie, a fricii şi a pedepsei, în loc să fie, aşa cum este cazul firilor puternice, laitmotivul vieţii, versantul distructiv al acesteia care sporeşte energia, care stimulează, care împinge la creaţie, care dă creaţiei umane dimensiunea sa tragică (vezi *Naşterea tragediei*). Folosind toate aceste arme spirituale, preotul, tipul sclavului în general, ajunge să domine. Această dominaţie este şi ea expresia unei puteri, o putere care, în viziunea lui Nietzsche, acţionează subteran înăuntrul valorilor morale, politice, democratice, socialiste, creştine ale Europei moderne. Această putere îmbracă în viziunea filozofului german o triplă formă: instinctul turmei împotriva celui puternic şi independent, instinctul celui suferind şi neprivilegiat împotriva celui norocos, instinctul celui mediocru împotriva celui excepţional.

Este semnificativ faptul că, în acest punct, analiza nietzscheeană a democraţiei occidentale moderne şi invocarea modelului politic elin ca sursă pentru regîndirea sensului acţiunii şi creaţiei umane întîlnesc atît analiza pe care Arendt o face colapsului democraţiilor occidentale sub tăvălugul maselor şi al psihologiei omului de masă, cît şi concepţia acesteia despre acţiune şi caracteristicile acţiunii. Şi Nietzsche, şi Arendt pun accentul pe caracterul imprevizibil al acţiunii politice, pe imposibilitatea de a controla rezultatul acţiunii, de a-l închide într-o evaluare de tipul idealului ascetic, reliefînd astfel caracterul de înfruntare şi exprimare spontană, nepremeditată al acţiunii.

În urma demontării eşafodajului instituţiilor şi valorilor occidentale moderne, în urma dezarticulării conceptelor discursului filozofic, a conceptelor morale şi politice, Nietzsche aduce la lumină tripla relaţie a unui tip uman cu viaţa, cu sine şi cu ceilalţi. Relaţia cu viaţa este structurată de idealul ascetic, modalitatea de negare a vieţii şi de punere a acesteia în slujba dorinţei de dominaţie a sclavului. Relaţia cu sine este dominată de suferinţă şi vinovăţie, în măsura în care sclavul nu poate trăi timpul decît prin prelungirea inhibatoare a trecutului într-un viitor care nu este propriu-zis trăit niciodată fiind depozitat în fruntariile lumii de dincolo, ale unei promisiuni eterne, ale unei amînări continue. Relaţia

cu ceilalți este dominată de tentativa permanentă a sclavului de a reevalua valorile celuilalt, de a-l culpabiliza, de a-l nega și distruge spiritual, luînd ca obiect al acțiunii sale sensul pe care celălalt îl conferă vieții. Acesta este pentru Nietzsche tipul uman al democrațiilor moderne, creatorul idealurilor revoluționare, filozofice, socialiste, al oricărui ideal care pretinde că vorbește în numele „umanității", „progresului", „adevărului", „datoriei", „conștiinței". Nietzsche critică deci democrația în măsura în care aceasta lucrează nu în direcția individualităților puternice, ci în direcția animalului de turmă, a mediocrității, care nu poate decît să se supună, fiind incapabilă, din cauza atrofierii instinctului vital, să creeze.

Dacă *Genealogia moralei* conține o morală, aceasta nu poate să fie decît un mereu înnoit avertisment la adresa oricărui discurs care își maschează autorul în spatele unor „adevăruri" și valori absolute, în spatele unor principii universal valabile, în spatele unor norme care își propun să normalizeze. În concordanță cu această morală, Nietzsche apare atunci ca un adevărat filozof al metodei, ca un filozof care vrea mai degrabă să ne pună la îndemînă aparatul critic și conceptual pentru a ne dărîma propriile iluzii, propriile ideologii, propriii idoli și propriile idealuri ascetice.

Referințe

Ediție de lucru

Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, Vintage Books, New York, [1967] 1989.

Ediții românești

Friedrich Nietzsche, *Despre genealogia moralei. O scriere polemică adăugată recentei «Dincolo de bine și de rău» spre împlinire și înțelegere*, traducere de Horia Stanca și Janina Ianoși, Echinox, Cluj, 1993

Friedrich Nietzsche, *Știința voioasă, Genealogia moralei, Amurgul idolilor*, traducere de Liana Micescu și Alexandru Al. Șahighian, Humanitas, București, 1994

Exegeză

Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, Columbia University Press, New York, 1983

B. Magnus, Kathleen Higgins (eds.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press, New York, 1996

Richard Schacht (ed.), *Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*, University of California Press, Berkeley, 1994

Peter R. Sedgwich (ed.), *Nietzsche: A Critical Reader*, Blackwell Publishers, Oxford, 1995

Alte scrieri

Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, Vintage Books, New York, 1967

Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, Penguin Books, Londra, 1969 (ediţie românească: *Aşa grăit-a Zarathustra*, traducere de Ştefan Aug. Doinaş, Humanitas, Bucureşti, 1994)

Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, Vintage Books, New York, 1966 (ediţie românească: *Dincolo de bine şi de rău*, traducere de Francisc Grünberg, Humanitas, Bucureşti, 1991)

MIHAELA CZOBOR-LUPP

Robert Nozick (n. 1938)

ANARHIE, STAT ŞI UTOPIE (1974)

Introducere

Cartea *Anarchy, State, and Utopia* (*Anarhie, stat şi utopie*)* este una dintre cele mai importante lucrări de filozofie politică apărute în ultima parte a secolului al XX-lea. Socotită de către mulţi reprezentanţi importanţi ai domeniului ca fiind cea mai originală şi mai bine susţinută argumentare produsă în ultimul timp în filozofia politică de orientare analitică, *Anarhie, stat şi utopie* este astăzi în centrul discuţiilor de filozofie politică, de teorie a dreptului şi de etică. Aproape că nu există vreo antologie recentă de etică sau de filozofie politică în care să nu apară cel puţin un fragment semnificativ din această carte. De o deosebită şi meritată atenţie se bucură mai ales concepţia originală a lui Nozick despre dreptatea distributivă ca îndreptăţire („entitlement theory of justice"), ale cărei cadru general şi elemente principale sînt elaborate în capitolul 7 al cărţii care ne reţine aici atenţia.

În momentul apariţiei ei, în 1974, dar chiar şi astăzi, după mai bine de douăzeci de ani, *Anarhie, stat şi utopie* a fost receptată şi înţeleasă ca o provocare redutabilă a aproape tuturor ideilor politice care alcătuiesc înţelepciunea politică obişnuită şi convenţională a vremurilor noastre — gîndirea politică liberală, gîndirea socialistă şi gîndirea conservatoare.

Anarhie, stat şi utopie este alcătuită din trei părţi. Ţinta argumentelor pe care le dezvoltă Nozick în Partea I este aceea de a arăta că statul teoriei liberale clasice, „ca... stat minimal, limitat la funcţiile restrînse ale protejării împotriva forţei, furtului, înşelătoriei şi asigurării respectării contractelor, ... este justificat" (p. 35). În Partea a II-a, Nozick arată că toate argumentele prin care se urmăreşte justificarea statului mai-mult-decît-minimal eşuează, pentru că orice stat cu atribuţii mai extinse decît acelea legitime ale statului minimal violează drepturile indivizilor. Concluzia acestei părţi este că statul minimal este statul cu cele mai extinse atribuţii care poate fi justificat. Cartea se încheie cu un capitol care alcătuieşte Partea a III-a, în care Nozick vrea să ne convingă că statul minimal este,

în pofida aparențelor de austeritate și de extremă ariditate, un ideal însuflețitor pentru a cărui realizare și menținere merită luptat. În acest scop, Nozick aduce în discuție o temă celebră în gîndirea politică tradițională — și anume teoria utopiei — pentru ca, în cele din urmă, să poată să ne arate că partea viabilă a acestei teorii, cea care poate fi păstrată și dezvoltată, vizează chiar structura statului minimal.

Într-un sens foarte general, tema centrală a cărții lui Nozick — și anume, justificarea statului minimal în fața pretențiilor și afirmațiilor anarhistului că statului îi lipsește legitimitatea morală întrucît, în exercitarea funcțiilor sale, încalcă drepturile indivizilor — dar și problemele și argumentele colaterale care se desprind din această temă principală vin în prelungirea unei tradiții bine articulate a gîndirii politice americane, care se definește prin încorporarea drepturilor naturale individuale lockeene în Declarația de Independență și în Constituția Statelor Unite.

Argumentul arhist

Punctul de pornire al argumentației lui Nozick îl constituie o clară afirmare a drepturilor indivizilor: „Indivizii au drepturi — spune Nozick chiar la începutul cărții sale — și nimeni, persoană sau grup, nu le poate face anumite lucruri (fără să le încalce drepturile)" (*ibid.*). Dacă este privită cu toată seriozitatea, această afirmare accentuată a drepturilor indivizilor impune o examinare atentă a oricăror posibile atingeri ale forței și legitimității lor. De aceea, provocării teoretice lansate de anarhist (care susține că statul, prin menținerea monopolului asupra folosirii forței în scopurile protejării oamenilor în interiorul unui anumit teritoriu, ajunge, în cele din urmă, să violeze drepturile indivizilor și să fie, deci, imoral) merită să i se acorde toată considerația.

Argumentele Părții I sînt, așadar, îndreptate împotriva anarhistului care se opune oricărei forme de stat. În fața atacurilor acestuia, sarcina de a produce un argument îi revine însă „arhistului" (expresie concepută de Nozick). Iar pentru ca argumentul său să fie convingător, el trebuie să arate: (i) că statul poate să apară din starea de anarhie prin intermediul unui proces care nu conține nici un pas imoral, (ii) că producerea statului nu este rezultatul intenției nimănui, și (iii) că oamenii în starea socială definită de existența statului se află într-o situație mai bună chiar decît cea mai bună situație la care ei ar putea spera să ajungă într-o stare socială lipsită de stat.

În acest scop, Nozick dezvoltă un argument de tipul *consequentia mirabilis*, al cărui principiu este următorul: dacă din asumarea unei propoziții decurge falsul acestei propoziții, atunci propoziția asumată este falsă. În mod corespunzător, Nozick pune ca punct de pornire al argumentului său arhist concesia pe care o face anarhistului cînd acceptă că există o stare de anarhie mai bună decît toate celelalte stări sociale (ceea

ce înseamnă *ad litteram* cea mai bună stare posibilă care este lipsită de structurile şi de instituţiile statului). Această cea mai bună stare de anarhie este pentru Nozick starea naturală lockeană, pe care el o conjugă, într-un mod foarte inteligent şi ingenios, cu conceptul „acţiunii mîinii invizibile", dar pe care o desparte de problematica teorie lockeană a contractului social, tocmai pentru a nu slăbi argumentul anarhistului şi pentru a nu întări sofistic propriul său argument arhist.

Starea naturală lockeană dispune de toate resursele necesare pentru a fi considerată acea situaţie care, la prima vedere, pare să fie o stare optimă nonstatală. Din perspectiva posibilităţii depăşirii stării naturale pe o rută care să nu reclame prezenţa unui contract social (pentru care Locke şi urmaşii săi au fost adesea criticaţi), dar care să conducă la apariţia unei entităţi cvasistatale (asociaţie de protecţie) într-un mod neintenţionat, Nozick asuma existenţa cîtorva fapte morale care definesc starea naturală lockeană şi care, dacă argumentul arhist reuşeşte, devin condiţii ale posibilităţii apariţiei statului din starea naturală optimă. Iată care sînt aceste fapte morale ce delimitează spaţiul moral al stării naturale:

i) Fiecare persoană care se află în starea naturală are dreptul să aplice drepturile sale (sau pe ale altuia) într-un fel potrivit din punct de vedere moral şi să pretindă o compensaţie corespunzătoare de la cei care i-au violat drepturile.

ii) Fiecare persoană are dreptul — limitat într-un mod corespunzător — de a pedepsi violările drepturilor unor terţe persoane.

iii) Mai multor persoane le este permis să facă împreună, prin intermediul unui acord liber şi mutual, tot ceea ce îi este permis fiecăreia să facă în mod individual, în ceea ce priveşte aplicarea drepturilor şi pedepsirea infracţiunilor.

iv) Unui individ şi, prin urmare, unui grup de indivizi le este permis să delege sarcinile de aplicare a drepturilor, de pedepsire, ş.a.m.d. altor persoane, în calitate de agenţi ai lor (care pot fi, deşi nu este necesar, angajaţi ai celor dintîi). Aceşti agenţi nu vor acţiona în nume propriu ca persoane, ci în rolul care le-a fost atribuit ca reprezentanţi autorizaţi ai altora. Drepturile sînt transferabile în aşa fel încît unei persoane să-i fie permis, prin intermediul unui număr de astfel de transferuri de drepturi, să devină depozitarul/purtătorul mai multor drepturi, întocmai precum un delegat poate să fie purtătorul mai multor delegaţii în alegerea unui comitet sau aşa cum un avocat poate să reprezinte interesele civile ale mai multor clienţi într-un proces.

Cel de-al patrulea fapt moral definitoriu pentru starea naturală optimă este, în mod evident, crucial pentru reuşita argumentului arhist conceput de Nozick. Iar dacă acest argument îşi atinge ţinta, atunci ceea ce învăţăm din el, printre altele, este că, deşi concepută ca fiind optimă, starea naturală lockeană nu este şi stabilă.

Ce anume face însă ca starea naturală să nu fie stabilă? În pofida optimalităţii ei ca stare nonstatală, starea naturală lockeană nu poate fi stabilă pentru că însuşi modul ei de funcţionare declanşează un proces neintenţionat care conduce la depăşirea stării naturale şi la apariţia unei entităţi cvasistatale. Acest proces este declanşat, în primul rînd, de problemele pe care le produce aplicarea privată şi personală a drepturilor individuale. În lipsa instituţiilor speciale, indivizii înşişi încearcă să aplice pedepse şi să impună plata unor compensaţii acelora de pe urma cărora este posibil să fi suferit anumite vătămări. Lipsa unor instituţii special abilitate pentru a aplica drepturile individuale îi face pe indivizii aflaţi în starea naturală să se confrunte cu următoarea dilemă. Fie indivizii izolaţi sînt prea slabi şi nu au suficientă putere pentru a aplica efectiv şi pentru a supraveghea respectarea propriilor lor drepturi în faţa altora mai puternici, fie ei sînt destul de puternici pentru aceasta, dar atunci este posibil ca un şir nesfîrşit de acte de răzbunare şi de impunere a plăţii unor compensaţii să pună în primejdie respectarea drepturilor naturale individuale şi, pe această cale, să zdruncine stabilitatea societăţii care vieţuieşte în sînul acelei stări naturale.

Prin urmare, dacă indivizii renunţă într-adevăr la această stare naturală — fără ca aceasta să fie, trebuie subliniat, rezultatul unei decizii conştient asumate sau al încheierii unui contract — şi ajung, în cele din urmă, să constituie o formă de guvernămînt civil, atunci inconvenientele celei dintîi sînt mai mari decît acelea produse de către cea din urmă. Totuşi rămîne să fie arătat modul în care procesul declanşat în starea naturală de către neajunsurile aplicării private a drepturilor cuiva ajunge să dea naştere (într-un mod legitim din punct de vedere moral) statului. În acest scop şi pentru a evita capcanele întinse de teoria contractului social lockean, Nozick construieşte o explicaţie de tipul „mîinii invizibile", prin care arată cum anume ar apărea un stat minimal dintr-o stare de anarhie, prin intermediul unui proces a cărui apariţie nu a fost în intenţia nimănui. În decursul acestui proces apar „agenţiile de protecţie", care vor reclama monopolul asupra folosirii forţei în vederea protejării drepturilor individuale, prefigurînd astfel funcţia definitorie a statului. Ele trebuie să-i apere pe indivizii care trăiesc în limitele teritoriilor lor de jurisdicţie şi să supravegheze respectarea drepturilor lor individuale. Agenţiile se angajează într-un gen de competiţie pentru supremaţie care va duce, în cele din urmă, la apariţia unei instituţii de protecţie dominante. În acest proces urmează a fi decelate cîteva faze, deoarece considerarea lui globală nu va face loc acelor discriminări fine de care este nevoie pentru a arăta care dintre agenţiile de protecţie este echivalentă cu statul minimal, singurul justificabil moral, şi care agenţie nu poate fi justificată moral (fie pentru că nu satisface toate condiţiile, fie pentru că depăşeşte prerogativele legitime ale acestui tip de stat).

În procesul evolutiv de trecere de la starea naturală la statul minimal există patru faze: i) Din starea naturală în care oamenii posedă

drepturi naturale și acționează, în general, moral, vor evolua mai întîi, în condițiile în care unii indivizi nu acționează moral și violează drepturile altora, Asociații de Protecție Reciprocă în care oamenii cumpără protecție față de alții, așa cum cumpără orice bun de pe piață; ii) Asociațiile de Protecție Reciprocă se grupează într-o Asociație de Protecție Dominantă a cărei putere este preeminentă într-un teritoriu dat; iii) Asociația de Protecție Dominantă, la rîndul ei, se transformă într-un Stat Ultra Minimal, care este o Asociație de Protecție Dominantă în care protecția este cumpărată ca o marfă, dar care, spre deosebire de această Asociație, deține monopolul asupra folosirii forței; iv) Statul Ultra Minimal evoluează în cele din urmă într-un Stat Minimal, care adaugă la cele două trăsături ale celui dintîi o politică de redistribuire (deși Nozick contestă că aceasta ar fi totuși așa ceva) a protecției anumitor indivizi independenți, care nu sînt clienți ai Statului Ultra Minimal, pe seama costurilor suportate de clienții Statului Minimal.

Două întrebări ne vin imediat în minte. În primul rînd, cît de plauzibil este acest proces evolutiv prin care statul ar apărea din starea naturală și în ce fel să înțelegem concurența dintre agențiile de protecție care duce la apariția unui monopol foarte special, monopolul statului asupra folosirii forței? Ca pe o competiție de piață, cu alte cuvinte ca pe o concurență de tip economic, sau ca pe un conflict de tip armat? Și în al doilea rînd, dacă această narațiune despre apariția statului minimal din starea naturală este plauzibilă, de ce ar avea ea virtuți explicative și ar fi convingătoare în justificarea unor state reale?

Voi prezenta cîteva răspunsuri: unele sînt doar sugerate în cartea lui Nozick, în timp ce altele pot fi concepute și dezvoltate într-un mod consistent în cadrul delimitat de autor. Voi semnala, totodată, cîteva dificultăți pe care le ridică aceste răspunsuri.

Procesul descris este plauzibil, pentru că Nozick poate să arate cum ar apărea statul minimal din starea de anarhie fără a fi nevoit să recurgă la existența unui contract social. Superioritatea conceptuală și metodologică a unei explicații de tipul „mîinii invizibile" în fața uneia contractualiste se arată în două feluri: în primul rînd, pentru că subminează credibilitatea oricărei variante a unei teorii voluntariste și/sau „conspiraționale" despre formarea și evoluția unor structuri sociale și apoi pentru că așază explicația apariției statului mai aproape de teoriile comportamentului economic al indivizilor.

Cu alte cuvinte, narațiunea pe care o prezintă Nozick este plauzibilă și are virtuți explicative pentru că apariția statului este concepută ca rezultat al unui proces similar proceselor economice concurențiale bazate pe funcționarea mecanismelor pieței, mai degrabă decît ca o consecință a violenței și a constrîngerii militare — deși este evident că explicația pe care o concepe Nozick nu exclude rolul pe care-l joacă factorul militar în acest proces. Narațiunea lui Nozick reconstruiește rațional apariția statului minimal și ne spune că depășirea stării de anarhie este în logica

sau în natura unor procese reale, pentru că reuşita acţiunilor indivizilor depinde de stabilirea unei minime coordonări a activităţilor lor şi de garantarea respectării drepturilor individuale. Aşadar, parafrazînd o frază celebră, dacă statul nu ar fi existat, atunci el ar fi trebuit inventat.

Dar dacă punem procesul apariţiei statului pe un teren economic, atunci urmează imediat întrebarea: ce anume determină ca „serviciul" pe care îl vinde asociaţia de protecţie dominantă să fie obiectul unui monopol absolut din partea acestei asociaţii? Nici o altă marfă sau serviciu atrase în circuitul economic nu pot face obiectul unui astfel de monopol. De ce consideră Nozick că ar exista un tip de monopol natural în domeniul protecţiei drepturilor care face din acesta ceva diferit de orice alte mărfuri sau servicii? Nu aflăm, în *Anarhie, stat şi utopie*, un răspuns convingător la această problemă.

Dreptatea ca îndreptăţire

Prezentarea generală a cărţii lui Nozick trebuie să pună în lumină în principal două fire din a căror urzeală rezultă puterea teoriei sale: justificarea statului minimal în faţa atacurilor anarhiştilor şi conturarea cadrului general pentru o nouă teorie despre dreptatea distributivă — dreptatea ca îndreptăţire. Dacă le vom examina în mod comparativ, atunci vom vedea că toate argumentele care se subsumează atingerii acestor două obiective încorporează o caracteristică definitorie pentru întregul demers urmat de Nozick: accentul pus pe procese, şi nu pe structuri sau scopuri. Teoria sa despre stat poate fi caracterizată foarte sumar ca o încercare de sortare a diferitelor ingrediente ale unui proces care poate da naştere unui stat justificabil moral, iar teoria sa despre dreptate ca îndreptăţire, articulată în jurul unor principii istorice nonstructurate, apare ca fiind impregnată de aceeaşi viziune generală procesualistă.

Teoria dreptăţii ca îndreptăţire introduce în filozofia morală şi în ştiinţele juridice o nouă paradigmă definită, aşa cum am spus, de un profund caracter istoric şi antistructural. Intuiţia morală principală pe care o codifică teoria lui Nozick este aceea că „o distribuire [a bunurilor şi veniturilor] este dreaptă dacă provine dintr-o altă distribuire dreaptă prin mijloace legitime" (p. 199).

Pentru a repara încălcările principiului de mai sus, Nozick îi adaugă un principiu al rectificării. Acest principiu al rectificării foloseşte informaţii istorice cu privire la situaţii trecute şi la nedreptăţile care s-au comis în acele situaţii, pre um şi informaţii despre starea actuală de lucruri care decurge, pînă la momentul curent, din comiterea acelor nedreptăţi. Rectificarea nedreptăţilor comise urmează să ţină cont de estimarea situaţiei contrafactuale cea mai probabilă, care este accesibilă din starea actuală şi care este foarte probabil să se fi realizat ea însăşi în mod real, dacă în trecut nu s-ar fi produs nedreptatea respectivă.

Puternic opuse principiilor rezultatului final sau ale stării finale, „*principiile istorice* ale dreptăţii [ca îndreptăţire] susţin că împrejurările sau acţiunile trecute ale oamenilor pot să creeze îndreptăţiri sau merite diferite cu privire la lucruri" (p. 203). Astfel, păstrînd o legătură critică (dar strînsă) cu teoria lockeană despre instituirea drepturilor de proprietate, teoria îndreptăţirii afirmă că originea oricărei pretenţii legitime legate de proprietatea cuiva asupra unui obiect care nu aparţine nimănui rezidă în combinarea muncii acelei persoane cu acel obiect şi în satisfacerea condiţiei lockeene ca, ulterior aproprierii private a obiectului şi ca o consecinţă a aproprierii lui, cei care nu mai au libertatea să se folosească de acel obiect să nu fie, datorită acestei circumstanţe, într-o situaţie mai proastă decît erau înainte ca acel obiect să fi fost apropriat. De asemenea, principiile îndreptăţirii nu sînt *structurate*, adică nu cer „ca o distribuire să varieze împreună cu o dimensiune naturală, cu sumă ponderată de dimensiuni naturale sau cu o ordonare lexicografică de dimensiuni naturale" (p. 204). Şi este important să se observe că, deşi teoria lui Nozick păstrează această notă distinctivă lockeană şi face din muncă — într-un sens larg — factorul care creează îndreptăţiri, Nozick nu vorbeşte despre cantitatea de muncă, aşa cum se întîmplă în teoria marxiană a valorii–muncă. Pentru că acest fel de a concepe lucrurile ar conduce la un principiu istoric structurat al dreptăţii distributive, pe care Nozick nu-l acceptă şi vrea să-l elimine. Dar dacă privim lucrurile şi mai general, aşa cum sublinia Nozick, „aproape fiecare principiu al dreptăţii distributive care a fost propus este un principiu structurat". Or, ţinta predilectă a atacurilor lui Nozick este constituită de teoriile stării finale sau teoriile structurate ale dreptăţii distributive, care includ nu numai teoriile marxiene, dar şi teoria lui Rawls (cf. p. 307 şi urm. şi respectiv p. 248 şi urm.). Aceste teorii sînt incompatibile cu propria sa teorie a îndreptăţirii, de vreme ce „principiile structurate ale dreptăţii distributive necesită activităţi de *re*distribuire", în timp ce „din punctul de vedere al teoriei îndreptăţirii, redistribuirea este, într-adevăr, o chestiune serioasă care implică violarea drepturilor oamenilor" (p. 217). Privite din acest unghi, toate argumentele din capitolul 7 sînt îndreptate împotriva redistribuirii.

Regîndirea acţiunii umane

Atît argumentul arhist, cît şi noua doctrină despre dreptate ca îndreptăţire, două componente cruciale ale noii paradigme propuse de cartea lui Nozick, cer regîndirea acţiunii umane în raporturile ei cu drepturile individuale, cu valorile şi cu normele morale. Prima problemă importantă care se pune în această ordine de idei vizează felul în care trebuie abordat caracterul moral al acţiunilor noastre; altfel spus, trebuie să socotim drepturile individuale ca pe nişte scopuri deosebit de impor-

tante ale acţiunilor noastre sau ca pe nişte constrîngeri colaterale morale impuse acţiunilor permise? Iar a doua problemă constă în circumscrierea locului pe care urmează să-l ocupe mecanismele redistributive, dacă în general există vreun loc legitim pentru ele, în structura statului minimal.

În mare măsură, argumentul libertarian pe care îl concepe Nozick pentru a apăra caracterul legitim al statului minimal îşi datorează forma şi conţinutul felului în care el respinge răspunsurile pe care utilitarismul şi teoriile structurate şi nonistorice ale dreptăţii le-au dat acestor două întrebări din urmă.

Privită dinspre dihotomia scopuri — constrîngeri-colaterale, discuţia despre drepturile individuale îl face pe Nozick să aducă în atenţia noastră argumente antiutilitariste, pe care le va reitera cu mare forţă în critica teoriei lui Rawls despre dreptate ca echitate (*fairness*), şi angajamentul său puternic faţă de dimensiunea istorică şi antistructurală a concepţiei sale despre stat şi dreptatea distributivă. În opinia lui, a susţine că preocuparea pentru domeniul moralei trebuie circumscrisă analizei valorilor şi normelor morale doar în calitatea lor de scopuri morale sau de stare finală a acţiunilor noastre echivalează cu afirmarea unui punct de vedere care este compatibil cu o concepţie utilitaristă despre drepturi. După cum subliniază Nozick: „în structura utilitaristă, încălcarea drepturilor (care trebuie *minimizată*) ar înlocui pur şi simplu fericirea totală în calitate de stare finală relevantă" (p. 74).

Problema pe care o ridică Nozick aici este că utilitarismul drepturilor este compatibil cu încălcarea drepturilor indivizilor. În concepţia utilitaristă, drepturile persoanelor pot fi violate atunci cînd se urmăreşte ca, pe această cale, să se obţină un bun social mai mare pentru o ipotetică entitate socială. Nu s-ar putea totuşi ca avocatul drepturilor-individuale-ca-scopuri-morale-ale-acţiunilor-noastre să pretindă că s-a disociat de ideea că ar exista un anumit scop social dat pe care-l împărtăşeşte o entitate socială? Desigur, aşa ceva este posibil, însă această disociere nu-l poate proteja pe acesta şi faţă de următoarea observaţie, care este decisivă pentru a ne convinge de avantajul conceperii drepturilor individuale, în maniera Nozick, ca nişte constrîngeri colaterale. Concepţia utilitaristă a raţionalităţii sociale cere ca o anumită valoare să fie maximizată la scara întregii societăţi, impunînd astfel o anumită presiune ca indivizii să fie trataţi în calitate de mijloace în vederea acelei maximizări (indiferent dacă ceea ce urmează a fi maximizat este plăcerea sau recunoaşterea drepturilor), şi nu ca scopuri-în-sine morale cu drepturi inviolabile.

Totuşi, date fiind cîteva temeiuri solide — dintre care cel mai însemnat îmi pare a fi acela că nu există entităţi sociale, ci numai indivizi diferiţi, cu vieţi separate (cf. pp. 74–75) — ideea că indivizii sînt scopuri în sine (şi nu doar mijloace în vederea maximizării utilitariste) nu mai este ceva peste care să se poată trece uşor. În consecinţă, aşa cum subliniază Nozick pe bună dreptate, „ei nu pot fi sacrificaţi sau folosiţi pentru

înfăptuirea altor scopuri, fără consimțămîntul lor. Indivizii sînt inviolabili" (p. 73).

Nozick este capabil să evite utilitarismul drepturilor, pentru că în teoria sa nonviolarea drepturilor nu mai apare în calitate de stare finală, sau ca un scop moral, ci în calitate de constrîngere colaterală impusă asupra acțiunilor oamenilor. Astfel, explică Nozick, ceilalți „nu pot fi folosiți în acele modalități pe care constrîngerea colaterală le exclude" (p. 74).

Justificarea statelor reale

Ceva mai înainte ridicam o problemă pe care am lăsat-o oarecum în suspensie. Întrebarea pe care mi-o puneam era în ce măsură justificarea morală a statului minimal prin derivarea lui din starea naturală, grație unui proces neintenționat și care nu violează drepturile nici unui individ, ar oferi suficiente temeiuri și pentru justificarea statelor care există în mod real? Pentru că este destul de puțin clar de ce și mai ales cum anume ar putea fi legitimat un stat existent, fie el și minimal, prin intermediul unei explicații care ne arată că un stat minimal ar putea să apară într-un mod legitim prin intermediul unor procese de genul „mîinii invizibile". Răspunsul meu la această întrebare este că teoria îndreptățirii stabilește un standard al justificării morale care este mult prea înalt pentru a putea fi satisfăcut de către statele care există în mod real. Aceasta ne face să vedem mai clar însă care sînt problemele pe care vrea să le abordeze Nozick și, mai ales, despre ce anume nu este cartea lui.

Anarhie, stat și utopie este o carte cu un foarte pregnant caracter teoretic. Autorul ei dezvoltă teorii și construiește argumente și contraargumente foarte abstracte, care arată limpede că el este interesat într-o măsură mult mai mare de virtuțile formale ale doctrinei sale și de puterea de a imagina situații posibile care să infirme teoriile rivale și care să coroboreze propria sa teorie, decît de substanța concretă a unor analize social-politice. De altfel, caracterul abstract-formal al celor mai multe concepte și argumente folosite în această carte este certificat și de prezența masivă a unei singure științe sociale chemate să dea substanță teoriilor ei, teoria economică, ea însăși foarte abstractă și matematizată, și de lipsa aproape totală a psihologiei sau a sociologiei.

Totuși, fără riscul de a greși, cred că din teoria sa se pot desprinde cîteva consecințe care prezintă interes și pentru latura practică a problemelor pe care le abordează. În această ordine, ar fi de remarcat că imaginea globală a statului minimal contrastează puternic cu funcționarea și prerogativele reale ale statului capitalist contemporan. Apoi, dacă teoria îndreptățirii ar fi aplicată la situații concrete, atunci mai mult ca sigur că principiul rectificării ar trebui folosit asupra vastei majorități a bunurilor și proprietăților private și de stat existente, deoarece multe din

ele au fost, cu siguranță, obținute pe căi nedrepte. Imensitatea acestui „proiect" arată cît de utopic și de neoperațional este el. Acesta este un fapt trist al vieții societăților omenești, dar un minim realism ne spune că aceste chestiuni factuale sînt ireparabile. Într-un singur pasaj de altfel (p. 284), Nozick spune că redistribuirea pe care o întreprinde statul — căreia el i se opune din considerente doctrinare — s-ar putea dovedi salutară pentru corectarea unor nedreptăți comise în trecut.

Autorul față cu cartea

Anarhie, stat și utopie este o carte vie, puternică și curajoasă care nu te poate lăsa indiferent și te somează să gîndești rosturile omului și ale societății lui în termeni morali și politici. Este însă drept față de autorul acestei cărți să spunem că astăzi, deși consideră încă teoria sa despre dreptate ca fiind corectă, Nozick nu mai crede în mesajul general al cărții sale. Imaginea pe care ea o transmite despre viața noastră ca indivizi și despre ființa noastră socială i se pare acum neadecvată și greșită (Nozick 1989: 286–296), pentru că nu ține deloc seamă de importanța simbolică a preocupărilor și acțiunilor politice cu caracter oficial în domeniul problemelor sociale de interes comun pe care oamenii urmăresc să le rezolve.

Lui Nozick i se pare acum evident că a lăsa acea arie de preocupări și de activități sociale, care marchează simbolic natura socială și solidaritatea omenească, doar pe seama bunului plac al oamenilor și la latitudinea unor instituții ale societății civile (așa cum face teoria sa din *Anarhie, stat și utopie*) este complet greșit. Despărțirea lui Nozick de libertarianism nu se datorează, așadar, incapacității acestei doctrine — ale cărei fundamente filozofice au fost excelent puse în lumină în *Anarhie, stat și utopie* — de a face loc preocupărilor noastre individuale și private pentru spațiul simbolic al solidarității umane și pentru acțiuni concrete de ajutorare a celor mai defavorizați membri ai comunității noastre. Căci nimic din teoria lui Nozick nu se opune realizării acestui scop pe calea contribuțiilor private sau pe calea convingerii prin argumente a acelora care nu manifestă o astfel de preocupare. Motivele pentru care Nozick socotește acum că teoria sa a eșuat în privința evaluării corecte a acelor acțiuni politice care depășesc prerogativele legitime ale statului minimal, dar pe care oamenii le întreprind prin intermediul guvernămîntului pe care și-l aleg tocmai pentru a îmbunătăți situația semenilor lor aflați în nevoie, sînt mult mai adînci. Acțiunile noastre politice comune, subordonate binelui public și ajutorării celor mai defavorizați dintre noi, intensifică realitatea solidarității sociale și a preocupării omenești pentru nevoile altora, grație exprimării lor solemne și simbolice prin intermediul programelor politice care sînt urmărite de către guvernele alese în mod democratic. Mai mult chiar, aceeași acțiune politică mediată de către guvern nu numai că dă o expresie simbolică grijii omenești pentru

ceilalți, dar chiar contribuie la constituirea acestor legături omenești din care se nutrește solidaritatea socială. Căci afirmarea publică a preocupării față de nevoile altora nu se rezumă doar la discursuri frumoase și însuflețitoare, oricît de importante ar fi acestea, ci devine realitate o dată cu acceptarea de a participa la politicile redistributive ale guvernului, prin plata taxelor și a impozitelor, și o dată cu acordul conștient și informat față de politicile de limitare a libertăților privitoare la exercitarea anumitor genuri de acțiuni, cum ar fi, de pildă, acelea care sînt cunoscute ca generînd discriminări sau care au un potențial discriminatoriu.

Importanța exprimării solemne și simbolice a solidarității sociale și a preocupării noastre față de ceilalți, prin intermediul unor acțiuni publice girate de către guvernăminte alese în mod democratic, capătă un loc atît de special în meditațiile recente ale lui Nozick asupra politicului, încît autorul nu se sfiește să ne lase să înțelegem că acolo unde angajamentele sale libertariene erau în răspăr față de preocuparea obsesivă și problematică a utilitarismului privitoare la îmbunătățirea situației celor aflați în nevoie, eroarea era de partea libertarianului, iar judecata morală sănătoasă de partea utilitaristului.

Cred că aceste rezerve pe care Nozick însuși le exprimă față de teoria sa sînt nu numai foarte semnificative pentru evoluția de dată mai recentă a filozofiei sale politice, ci și pline de învățăminte în privința corectivelor de care are nevoie o teorie libertariană. Ținînd cont, așadar, de toate aceste considerații, cred totuși că putem recunoaște și aprecia la întreaga lor valoare forța, ingeniozitatea și curajul teoriei morale a lui Nozick despre statul minimal și dreptatea ca îndreptățire.

Notă

* Acest text reprezintă o variantă revăzută a „Cuvîntului înainte" cu care începe versiunea românească a cărții lui Nozick, *Anarhie, stat și utopie*, publicată la editura Humanitas, București, 1997. Citatele din text sînt din ediția românească.

Referințe

Ediție princeps

Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basil Blackwell, Londra, 1974

Ediție românească

Robert Nozick, *Anarhie, stat și utopie*, traducere și cuvînt înainte de Mircea Dumitru, Humanitas, București, 1997

Exegeză

Angelo Corlett (ed.), *Equality and Liberty: Analyzing Rawls and Nozick*, Stanford University Press, Stanford, 1991

Jeffrey Paul (ed.), *Reading Nozick. Essays on Anarchy, State and Utopia*, Rowman & Littlefield, Totowa, N.J., 1981

Jonathan Wolf, *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State*, Stanford University Press, Stanford, 1991

Alte scrieri

Robert Nozick, *Philosophical Explanation*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1981

Robert Nozick, *The Examined Life. Philosophical Meditations*, Simon and Schuster, New York, 1989

Robert Nozick, *The Nature of Rationality*, Princeton University Press, Princeton, 1993

Robert Nozick, *Socratic Puzzles*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1997

MIRCEA DUMITRU

O

William of Ockham (cca 1285–1349)
SCRIERI POLITICE (1332–1342)

Nu se știu prea multe despre primii ani ai activității lui Ockham, cu excepția faptului că au fost petrecuți în Anglia, departe de conflictele dintre împărat și papă, la care avea să participe mai tîrziu. Nici chiar data nașterii sale nu e sigură. Se știe totuși că William of Ockham a fost numit sub-diacon de către arhiepiscopul Winchelsey în biserica Sf. Maria din Southwark, la 26 februarie 1306 (prima dată cînd e menționat într-un document). Deși nu se cunoaște data cînd s-a alăturat ordinului franciscan, se pare că a fost rezident la mînăstirea franciscană din Reading, unde i-a fost conferit dreptul de a predica la 5 noiembrie 1320. Este sigur că Ockham a studiat la Oxford, probabil la Merton College, între 1310 și 1324. În 1321 el întrunea toate condițiile pentru obținerea titlului de maestru în teologie, își ținuse chiar și cursul inaugural, dar nu a devenit niciodată maestru regent (de unde și denumirea de *inceptor*) din cauza opoziției rectorului, John Lutterel, care l-a și denunțat ca eretic papei Ioan al XXII-lea, în 1323.

Chemat la Avignon, Ockham a ajuns probabil acolo spre sfîrșitul lui 1324. El însuși afirmă (în *Epistola ad fratres minores*) că ar fi stat acolo patru ani și se știe că a plecat din Avignon, împreună cu Michael de Cesena, la 26 mai 1328. O ședere atît de lungă s-a datorat probabil amînărilor și lungului proces al audierii sale de către curia papală. El nu a fost totuși condamnat pînă în 1328, cînd a fugit la curtea lui Ludovic de Bavaria, cunoscut ca inamic al papei. Acesta oferise deja protecție unui alt intelectual proscris, Marsiglio de Padova. Ockham a ajuns mai întîi la Pisa și apoi la München, unde a rămas pentru restul vieții. În timpul acestei perioade a scris mult, dedicîndu-se apărării doctrinei franciscane a sărăciei evanghelice și a drepturilor imperiale ale lui Ludovic de Bavaria. Prima temă l-a interesat mai ales pe la 1330, cînd a scris un număr de tratate împotriva politicii papale și în apărarea franciscanilor spiritualiști. Spre sfîrșitul decadei, s-a concentrat însă mai mult asupra problemelor guvernării laice și a relațiilor sale cu Biserica.

Ockham a fost considerat un reprezentant al relativismului politic (Blythe 1992: 166), dar poziția lui nu poate fi redusă la asta. El avea obiceiul de a prezenta o multitudine de opinii în legătură cu o problema fără a preciza întotdeauna pe care o preferă. De aceea poate fi dificil de stabilit care e interpretarea corectă a operei sale. Totuși în cele mai multe cazuri el se referă la guvernarea optimă într-un anumit loc sau timp și într-o anumită cultură. Unii exegeți (precum R. Scholz) consideră că

Ockham nu era interesat de structura guvernării sau de teoria politică în general, ci doar de controverse teologice și de luptă dintre imperiu și papalitate. Alții (precum A. McGrande), dimpotrivă, încearcă să demonstreze pragmatismul lui Ockham prin faptul că el judecă guvernarea în funcție de scopul său practic și nu de valori metafizice: diferite circumstanțe impun diferite moduri de guvernare și nu este nici o legătură necesară între scop — binele comun — și mijloacele prin care se ajunge la el. Oricum, punctul său de vedere e mai puțin doctrinar decît al lui Marsiglio de Padova, contemporanul său. Pe de altă parte, atacul său la adresa puterii absolute (*plenitudo potestas*) a papei, în secolul al XIV-lea, este mult mai virulent decît cel al lui Marsiglio.

Punctul de vedere exprimat de Ockham este, în general, acela al franciscanilor „spiritualiști", care susțineau doctrina sărăciei evanghelice și care fuseseră excomunicați de papa Ioan al XXII-lea. Problemele fundamentale erau deci pentru el: drepturile supușilor împotriva conducătorilor lor, contestarea autorității papale absolute și dreptul minorității de a rezista coerciției. Ockham consideră puterea absolută a papei o erezie, din punct de vedere religios, și o invenție dezastruoasă, din punct de vedere politic, invenție care a generat războaie în întreaga Europă, a distrus libertatea creștină și a încălcat drepturile autorităților laice. Țelul său primordial este să pledeze pentru libertatea credincioșilor creștini în fața pretențiilor absolutiste ale unui papă eretic. Conflictul se desfășoară aici între Biserica universală și apostolică și „Biserica din Avignon".

Ideile filozofice generale ale lui Ockham ar putea fi relevante aici. Ele stau la baza așa-numitei *devotio moderna*, principala doctrină scolastică opusă tomismului în următoarele două secole. Ambițiosul plan al lui Toma d'Aquino de a oferi o sinteză a rațiunii și credinței, sau a științei, filozofiei și teologiei, părea sortit eșecului. Chiar în timpul lui Toma, mulți contemporani îl considerau imposibil, cel mai celebru exemplu fiind Duns Scotus, a cărui tradiție a fost continuată de Ockham. Cei doi au accentuat distincțiile dintre rațiune și credință, teologia ocupîndu-se de domeniul supranatural, accesibil doar prin credință și revelație și avînd scopuri morale, în timp ce filozofia se referă la adevărul teoretic, aflat în puterea rațiunii naturale. În strînsă legătură cu această separare a rațiunii de credință, apare la Ockham și distincția dintre rațiune și voință, atît în psihologie, cît și în teologie. Nu numai la om, dar și în Dumnezeu, Ockham consideră voința ca putere spontană de a acționa, nedeterminată de vreo rațiune anume, atît binele cît și răul putînd proveni din voința divină. Toate acestea creau implicații serioase pentru teoria dreptului, legea fiind astfel identificată cu un *fiat* legislativ. Nu se poate demonstra însă că Ockham și-a prelungit într-adevăr metafizica în teoria dreptului.

În pofida tendințelor „subversive" ale filozofiei sale, teoria politică a lui Ockham este, în general, conservatoare în intenții. Cu tot efortul său

de a afirma libertatea credincioşilor faţă de papă, el rămîne totuşi în cercul ideilor obişnuite în epocă. La baza distincţiei dintre puterea spirituală şi cea temporală — consideră el — se află posibilitatea fiecăreia dintre ele de a acţiona independent, dar şi de a corecta greşelile celeilalte. Dacă cele două puteri acţionează în limitele legii divine şi ale celei naturale, sprijinul reciproc şi complementaritatea lor sînt încă posibile. Adevărata problemă pentru Ockham constă în alegerea unei persoane nepotrivite în funcţia de papă. Dacă ar fi fost un „adevărat" papă, şi nu unul eretic, acesta ar fi putut avea chiar puteri discreţionare. Definirea celor două jurisdicţii — spirituală şi temporală — nu pare să-l fi interesat însă prea mult. Ockham neagă dependenţa puterii împăratului de confirmarea papei. Aceasta provine din simpla alegere a împăratului de către supuşii săi, prin intermediul colegiului elector. Pe de altă parte, dreptul împăratului de a interveni în sprijinul reformării Bisericii este limitat la momente de necesitate.

Baza ideilor sale politice, asemănătoare cu cele ale lui Toma d'Aquino în ciuda poziţiilor teologice şi filozofice diferite, a fost tendinţa tipic medievală de a discredita orice putere sau forţă arbitrară, exercitată în afara cadrului legii, fie că e vorba de legea divină sau de cea naturală, de practici comune ale popoarelor civilizate sau de tradiţii şi legi specifice anumitor popoare. Toate acestea formează un sistem complex, flexibil în detalii, permiţînd schimbări dictate de timp şi circumstanţe, dar fără violări ale principiilor de bază. Ca majoritatea contemporanilor săi din secolul al XIV-lea, Ockham nu vedea o soluţie mai bună pentru stabilirea ierarhiilor decît un conciliu general. O dată cu începutul marii schisme din 1378, organizarea acestui conciliu va deveni problema cea mai importantă a politicii ecleziastice, pentru care teoriile lui Ockham, ca şi cele ale lui John of Paris sau Marsiglio de Padova au pregătit terenul.

Opus nonaginta dierum (*Cartea celor nouăzeci de zile*) (cca 1332) este primul tratat politic scris de Ockham ca urmare a controversei dintre papă şi franciscanii spiritualişti asupra sărăciei evanghelice. După alegerea sa, în 1316, Michael de Cesena, ministru general al ordinului franciscanilor, a colaborat cu papa Ioan al XXII-lea în politica acestuia de suprimare a franciscanilor spiritualişti. Totuşi cînd papa a condamnat doctrina sărăciei evanghelice, considerînd-o eretică, majoritatea franciscanilor — fie spiritualişti sau conventuali — au semnat un protest împotriva papei la Perugia, în 1323. La 8 iunie 1327, Michael de Cesena a fost convocat la Avignon. Cînd a ajuns acolo, în decembrie 1327, papa l-a acuzat de lipsă de loialitate şi i-a reproşat semnarea protestului de la Perugia. Temîndu-se de condamnarea ce ar fi putut urma, Michael, însoţit de Ockham, a fugit din Avignon. Reacţia papei a fost de a-i retrage funcţia de ministru general (8 iunie 1328) şi a determina alegerea lui Guiral Ot în locul lui. În apărarea lui Michael, Ockham a scris *Opus nonaginta dierum*. Deşi *Opus nonaginta dierum* se referă deseori la

„împărăţia lui Hristos", rolul papei în cadrul Bisericii, problema relaţiilor dintre stat şi Biserică nu par să fi fost de cea mai mare importanţă pentru el. Tratatul e mai important pentru istoria revoltei susţinătorilor lui Michael de Cesena şi a evoluţiei lui Ockham ca polemist. Nu se ştie însă cît de influent a fost în epocă.

Epistola ad fratres minores, Contra Ioannem şi *Contra Benedictum* apar împreună mai mult accidental, ele aparţinînd aceluiaşi manuscris. Scrise de-a lungul a trei–patru ani, destul de individualizate ca scop şi mod de expresie, ele au totuşi o trăsătură comună: toate contribuie, în moduri diferite, la polemica pornită de Ockham împotriva lui Ioan al XXII-lea şi Benedict al XII-lea, prin care susţine posibilitatea că papa însuşi să fie eretic. Astfel, cele trei tratate pot fi considerate mai mult polemice decît propriu-zis politice. Abia în ultimele două cărţi din *Contra Benedictum* îl aflăm pe Ockham angajat într-o discuţie politică. Distincţia teologic/politic e totuşi uşor forţată; nu putem exclude din scrierile cu caracter politic tratatele lui Ockham în sprijinul franciscanilor grupaţi în jurul lui Michael de Cesena şi împotriva papalităţii din Avignon, cum a demonstrat deja *Opus nonaginta dierum*.

Epistola ad fratres minores (*Scrisoare către călugării franciscani*) este o scrisoare deschisă, adresată de Ockham adunării generale a franciscanilor de la Assisi din 1334, cu scopul de a-şi explica, în general, acţiunile şi, în particular, absenţa de la respectiva adunare (III, p. 6)*. De fapt, scrisoarea se constituie ca o justificare, în termeni foarte personali, a comportării sale începînd cu 1328: ruptura cu Ioan al XXII-lea, fuga din Avignon şi adeziunea faţă de cauza lui Michael de Cesena, în opoziţie cu majoritatea membrilor ordinului. În 1331, la Perpignan, ministrul-general al franciscanilor, Guiral Ot, şi conducerea ordinului l-au expulzat pe Michael de Cesena şi pe partizanii săi din ordinul franciscan pe motiv că absentează în mod constant de la adunările generale ale ordinului. Ockham ar fi putut anticipa o situaţie asemănătoare şi în cazul său. El încearcă deci să demonstreze că, în controversa asupra sărăciei evanghelice, papa s-a dovedit a fi eretic. Ştiut fiind faptul că un papă care cade în erezie este *ipso facto* privat de orice autoritate şi că e datoria oricărui creştin, chiar laic sau femeie, să apere credinţa catolică, Ockham a părăsit curia papală ca să i se poată opune lui Ioan al XXII-lea în libertate şi i s-a alăturat, la Pisa, lui Michael de Cesena. Poziţia lui este de neclintit; el ar putea fi convins să se supună din nou papei numai în cazul în care cineva ar putea dovedi că predicile şi scrierile acestuia erau în acord cu doctrina catolică sau că un papă, chiar şi eretic, trebuia ascultat datorită autorităţii sale divine. În caz contrar, Ockham considera că nimeni nu-l putea acuza de nesupunere pentru că nu participa la adunarea generală a ordinului.

Schema oferită aici constituie cadrul discuţiei şi în *Contra Ioannem, Contra Benedictum, Compendium erorum papae Ioannis XXII* şi *De impera-*

torum et pontificum potestate. Ideile de bază ale lui Ockham sînt: papa poate deveni eretic, dar în cazul acesta își pierde complet autoritatea; credința nu este subiectul exclusiv al conciliilor generale și al prelaților; nu este imposibil ca papa să greșească; chiar dacă e susținut de loialitatea unor membri ai Bisericii universale, aceasta nu e de ajuns, el trebuie să aibă consensul tuturor; o sentință dată împotriva credinței catolice este nulă și nici măcar nu e necesar să se facă apel împotriva ei.

Tractatus contra Benedictum. Data probabilă pentru compunerea tratatului este cuprinsă între toamna lui 1337 și primăvara lui 1338. *Contra Benedictum* marchează trecerea de la interesele predominant teologice ale lui Ockham spre problemele politice, în anii următori ai vieții sale (Scholz 1944: 10). E clar din prologul acestui tratat că Ockham intenționează să continue la adresa lui Benedict al XII-lea atacurile îndreptate împotriva lui Ioan al XXII-lea. Benedict e considerat și el eretic pentru că nu a condamnat ordonanțele predecesorului său referitoare la sărăcia evanghelică. El e chiar mai vinovat pentru a nu le fi condamnat decît Ioan pentru a le fi promulgat. Un atac puternic la adresa noului papă e lansat cu ocazia ordonanței sale *Redemptor noster*. Aici Benedict decretase că nimeni nu avea dreptul de a-și exprima aprobarea sau dezaprobarea asupra unei probleme teologice prezentate Sfîntului Scaun, înainte ca decizia papei să fie comunicată tuturor. Aceasta era pentru Ockham cea mai mare erezie, sugerînd că adevărurile credinței nu depind de Dumnezeu, ci de papă.

În același timp, neopunîndu-se procesului deschis de Ioan al XXII-lea împotriva lui Ludovic de Bavaria, Benedict al XII-lea părea să continue erorile predecesorului său. Cea mai gravă dintre acestea era că împăratul ales nu-și putea revendica titlul decît după aprobarea papei. Sursa acestei erori, după Ockham, se găsea în falsa concepție că imperiul depinde de papă, din cauza interpretării greșite a conceptului de putere absolută (*plenitudo potestatis*). Existaseră mari împărați și înainte de a exista papi; nici o lege sau tradiție nu poate fi evocată în apărarea ideii că împăratul ales are nevoie de aprobarea papei înainte de a începe să-și administreze imperiul. Ordonanțele lui Ioan al XXII-lea împotriva lui Ludovic erau nule, viciate fiind de erori grave. Benedict era însă chiar mai vinovat decît predecesorul său, pentru că Ludovic făcuse mari eforturi pentru a încheia conflictul dintre el și Benedict.

Din pricina căderii sale în erezie, Benedict înceta *ipso facto et iure* să mai fie papă, era excomunicat, pierzîndu-și bunurile și puterea în cadrul Bisericii. Închisoarea, degradarea și alte pedepse urmau să fie impuse *ab homine*. Dar de către cine? În primul rînd, de episcopul de a cărui dioceză aparținea Benedict, de arhiepiscop sau de un conciliu al episcopilor. Dacă aceștia nu-și făceau datoria, era rîndul împăratului și al prinților să acționeze, deși ei nu-l puteau degrada și nici omorî. Pe de altă parte, Ockham recunoaște că Benedict n-ar fi putut fi pedepsit pentru prejudiciile aduse împăratului dacă n-ar fi fost un eretic incorigibil. Ca eretic,

el putea fi considerat trădător şi pedepsit; altfel, el nu ar fi putut fi judecat de rege.

Tonul şi substanţa tratatului *Contra Benedictum* sînt revelatoare pentru circumstanţele în care a fost scris. În timpul primilor doi ani de pontificat ai lui Benedict al XII-lea, Ludovic de Bavaria încercase de multe ori să obţină un acord cu Sf. Scaun. Deşi suspicios, Benedict nu a rămas indiferent la aceste eforturi. Acordul nu s-a definitivat totuşi, pe de o parte datorită hotărîrii lui Ludovic de a-şi apăra drepturile imperiale şi, pe de altă parte, datorită influenţei Franţei, care nu dorea această reconciliere între papă şi Ludovic de Bavaria. Avînd nevoie de o altă alianţă, Ludovic de Bavaria a semnat acordul cu Eduard al III-lea al Angliei şi apoi, aproape de începerea războiului de o sută de ani, cu Franţa. Acest curs al evenimentelor le era, pe de altă parte, convenabil lui Michael de Cesena şi partidei sale. Poziţia lor la München ar fi devenit destul de precară în cazul unei alianţe dintre Ludovic şi papă.

În 1335, Ockham pare să fi sperat că Benedict se va disocia de acţiunile predecesorului său. În *Contra Ioannem*, Benedict e încă privit ca un posibil judecător al lui Ioan al XXII-lea. Aceste speranţe se spulberă însă în 1337. Benedict nu pare dispus să trateze cu franciscanii rebeli. În timpul discuţiilor cu Ludovic, ei sînt priviţi ca duşmani ai Bisericii, pe care Ludovic trebuie să-i sacrifice. Redeschiderea ostilităţilor dintre papă şi împărat le oferea, în schimb, franciscanilor din München ocazia să acţioneze ca sfătuitori ai lui Ludovic în propaganda pentru cauza imperiului. *Contra Benedictum* e una din primele încercări de a profita de această conjunctură favorabilă. De asemenea, în tonul tratatului se pot detecta şi resentimentele lui Ockham faţă de cel care, cu zece ani în urmă — pe atunci doar cardinalul Jaques Fournier — criticase, alături de alţii, comentariile lui Ockham la *Sentenţele* lui Petru Lombardus în faţa curiei papale.

Octo questiones de potestate papae (*Opt întrebări despre puterea papei*) este unul din cele mai importante tratate politice scrise de Ockham. Aici el lasă deoparte, cu excepţia unor scurte referinţe, controversele dintre franciscani şi papalitate şi se referă doar la marile probleme politice care polarizau atenţia contemporanilor săi în perioada 1380–1440. Ockham însuşi ne spune că a scris tratatul la cererea unei anumite persoane, faţă de care el arăta multă deferenţă (I, p. 13). E de presupus că respectiva persoană era însuşi împăratul Ludovic de Bavaria. Problemele la care se referă Ockham au legătură directă cu controversele dintre Ludovic şi papa Ioan al XXII-lea. Dintre cele opt *questiones* referitoare la puterea papală, prima se referă la posibilitatea ca o persoană să deţină atît suprema putere spirituală, cît şi suprema putere temporală. Problema a fost desigur mult discutată în Evul Mediu, argumentele pro şi contra înregistrate de Ockham constituind unele din locurile comune ale polemicii. Ockham pare să fi scris totuşi mai ales împotriva teoriilor exprimate în *Determinatio compendiosa*, atribuită în prezent lui Ptolemeu de

Lucca (I, p. 18). De asemenea, Ockham scria şi împotriva teoriilor papei Inocent al IV-lea. A doua *questio* tratează problema originilor autorităţii laice, posibilitatea ca ea să fie derivată direct din puterea divină sau nu. Şi această a doua problemă este una din cele mult discutate în Evul Mediu, dar şi o nouă dovadă că Ockham a scris împotriva lui Ptolemeu de Lucca şi Inocent al IV-lea (I, p. 71). A treia *questio* se referă la dreptul Bisericii şi al papei de a garanta jurisdicţia temporală împăratului şi altor prinţi, întrebare discutată şi de Lupold von Bebenberg în *De iure regni et imperii*. A patra *questio* demonstrează că Ockham a citit respectiva scriere şi a polemizat cu Lupold von Bebenberg referitor la controversa cunoscută prinţilor germani din perioada lui Ludovic de Bavaria asupra alegerii împăratului şi posibilităţii ca aceasta să-i confere depline puteri administrative. A cincea *questio* şi, de asemenea, a şasea se referă la drepturile pe care le-ar putea avea Biserica datorită funcţiei episcopilor în ungerea şi consacrarea regilor. Cu cea de-a şaptea *questio* ajungem la controversa iscată de dubla alegere, în 1314, a lui Frederic de Austria şi a lui Ludovic de Bavaria. Datorită divergenţelor dintre prinţii germani, Ludovic a fost încoronat de un arhiepiscop nepotrivit, acela de Mainz, dar în locul potrivit, Aachen. Frederic, pe de altă parte, a fost încoronat de arhiepiscopul potrivit, cel de Köln, dar nu în locul potrivit, ci la Bonn. Se punea problema deci dacă o ceremonie de încoronare dusă la bun sfîrşit de alt arhiepiscop decît cel obişnuit e validă. Publicarea ordonanţei imperiale *Licet iuris* (1338) a generat cea de-a opta *questio* — dacă alegerea prinţilor germani îi putea conferi regelui german titlul şi autoritatea de împărat roman. Şi aici, Ockham polemizează cu Lupold von Bebenberg.

Studierea manuscriselor tratatului lui Lupold a ajutat la stabilirea datei precise cînd tratatul lui Ockham a fost terminat. *De iure* a fost terminat în 1340. Deci *Octo questiones* a fost scris după aceea, probabil între februarie 1340 şi august 1342.

În aceeaşi perioadă a fost scris şi bine cunoscutul *Dialogus*. Aici Biserica şi statul sînt privite ca entităţi analoage. Cînd se referă la conducerea Bisericii, Ockham aplică argumentele aristotelice ale structurii şi eficacităţii fiecărui grup social; cînd se referă la stat, aplică principii ecleziastice. Chiar dacă menţionează uneori originea divină a papalităţii, el pare să susţină că, în ciuda originii şi formei sale, această instituţie poate suferi schimbări, dintr-un motiv sau altul, ca şi societatea civilă.

Primele nouăsprezece capitole din *Dialogus* conţin dezbateri asupra formei optime de guvernare a Bisericii. Monarhia pare să fie preferată din motive practice — menţine structuri de tip *pater familias* (*Dialogus*, §§796–800) — sau metafizice — Dumnezeu însuşi a preferat-o cînd i-a favorizat pe regii Vechiului Testament sau pe Petru, ca pontif unic (*Dialogus*, §799). Utilitatea, binele comun trebuie să predomine şi, aşa cum anticii treceau de la monarhie la aristocraţie în funcţie de nece-

sităţi, aşa şi Biserica putea avea diferite forme de guvernare în funcţie de necesităţile practice (*Dialogus*, §806). Nu e nici o diferenţă între regalitatea Noului Testament, derivată din legea umană, şi regalitatea Vechiului Testament, derivată din legea divină. În ambele cazuri necesitatea poate justifica o schimbare în forma de guvernămînt. Chiar preceptele divine pot fi încălcate, măcar temporar, dacă necesitatea o cere şi dacă lucrurile contra cărora respectivele precepte au fost date nu sînt rele în sine, ci doar rele pentru că sînt interzise. Credincioşii pot alege altă formă de guvernare, dacă e necesar, cu toate că însuşi Hristos a instituit un pontif care să-i conducă pe toţi. Totuşi monarhia e, în mod abstract, cea mai bună formă de guvernare pentru Ockham, chiar dacă nu există o persoană mai bună decît toate celelalte (*Dialogus*, §§808–815) pentru că astfel se menţine mai bine unitatea Bisericii (*Dialogus*, §§803–804).

În toate argumentele lui Ockham este o evidentă lipsă de interes pentru originea puterii şi pentru lege. Necesitatea universală şi particulară a legii coexistă cu contingenţa manifestărilor singulare. Orice guvernare laică postbiblică este instituită de om. Chiar dacă un consens tacit al mulţimii celor conduşi ar putea fi necesar, acesta nu e criteriul pentru guvernare. E mai bine însă ca monarhia să fie constituţională. Nu există guvernare optimă fără participarea celor mulţi. Pe lîngă conducător, e bine să fie şi mulţi sfătuitori, aşa cum Moise le era singur judecător evreilor, dar nici înţelepciunea leviţilor nu era ignorată (*Dialogus*, §789). Monarhia nu poate fi, în cele din urmă, asimilată vreunei forme naturale de guvernare (*Dialogus*, §§795–802). Singurul criteriu este binele comun. Probleme, precum: cine instituie guvernarea sau dacă aceasta este permisă sau nu de o lege stabilită sînt secundare. Dacă guvernarea urmăreşte binele comun, nu contează cum a fost instituită.

Notă

* Citatele din text pentru care se indică volumul şi pagina sînt din *Political Writings* (Ockham, 1940–1963). Traducerea lor aparţine autorului articolului.

Referinţe

Ediţie de lucru

William of Ockham, *Dialogus, Monarchia Sancti Romani imperii*, Akademische Druck- und Verlagsanstal, Graz, 1960

Ediţie de referinţă

William of Ockham, *Political Writings*, Machester, 1940–1963, vol. 1, J.G. Sikes (ed.) „Au princeps pro suo sucursu scilicet guerrae, possit recipere bona ecclesiarum, etiam invito papa" (1337–1340), „Octo questiones de potestate papae" (1339–1342), „Opus nonaginta dierum" (aprox. 1332), 1st part, vol. 2, R.F. Bennet, H.S. Offler (eds.): „Opus nonaginta dierum", 2nd part, vol. 3, H.S. Offler (ed.): „Epistola ad fratres minores" (1334), „Tractatus contra Ioannem" (1335), „Tractatus contra Benedictum" (1337–1338)

Exegeză
James M. Blythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton N.J., 1992
A. McGrade, *The Political Thought of William of Ockham*, Cambridge University Press, Londra și New York, 1974
H. Thomas, L. Thorson, *A History of Political Theory*, Dryden Press, Philadelphia, 1973
R. Scholz, *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de principatu tiranico*, K. W. Kiersemann, Leipzig, 1944

Alte scrieri
William of Ockham, *Philosophical Writings. A Selection*, Bobbs Merrill, Indianapolis, 1964
William of Ockham, *Predestination, God's Foreknowledge, and Future Contingents*, Appleton, Century, Crofts, New York, 1969

DIANA STANCIU

P

Blaise Pascal (1623–1662)
CUGETĂRI (1670)

Situate la un punct de răscruce al modernității, între scepticismul revalorizat de Montaigne și proiectul cartezian al unei refondări a filozofiei, *Les Pensées* (*Cugetările*) își datorează celebritatea — între altele — dificultăților care mai subzistă și astăzi, după mai bine de trei veacuri de cînd au fost scrise, în a înțelege modul de organizare a fragmentelor rămase și planul după care acestea, în ipoteza unei redactări definitive, ar fi urmat să funcționeze împreună.

Ceea ce pare sigur, dincolo de îndoielile cu privire la datarea relativă a faimoaselor serii de bilete de hîrtie conținînd prețioasele notații, este că ele sînt însemnările preliminare elaborării unei *Apologii a religiei creștine.* Pascal își propunea să pregătească pe liberul cugetător sau pe creștinul de circumstanță ai epocii sale pentru marele act al convertirii, ce fusese învestit cu un prestigiu sporit de teologii grupării de la Port-Royal. Se știe că, în viața unui creștin, convertirea nu poate fi adusă decît de harul divin, așa cum arată Preafericitul Augustin în *Confesiunile* sale, astfel încît rostul textului apologetic, oricît de bine construit și condus ar fi fost, nu era de a-i convinge pe contemporani de necesitatea credinței în Dumnezeu. Multă vreme vestitul argument al pariului a fost, de aceea, citit cu totul greșit, socotindu-se că el demonstra *oportunitatea* credinței, cîtă vreme nu este decît un raționament aporetic, menit să arate imposibilitatea unei demonstrații raționale a acesteia.

Validitatea pariului figurează, la scară redusă, validitatea întregului corp al *Cugetărilor.* Ele nu sînt altceva decît un discurs de însoțire pe drumul căutării spirituale proprii fiecărui individ. În varianta teologilor de la Port-Royal, care reactualizează pesimismul augustinian, rațiunea nu poate juca nici un rol pe drumul mîntuirii, de vreme ce nu poate aduce, prin ea însăși, convertirea. Aceasta din urmă este, așa cum am spus, numai efectul harului, care se comunică în singurul organ omenesc în care Dumnezeu se poate revela, *inima.* Tot ce poate face rațiunea în așteptarea acestei comunicări este să netezească asperitățile din calea credinței, dispunîndu-l pe individ la așteptarea revelației. De aceea unii comentatori au asemănat *Cugetările* lui Pascal cu *Dialogurile* lui Platon, și mai ales cu *Phaidon,* care este un dialog purtat pe pragul lumii de din-

colo, menit să pregătească sufletul pentru marea trecere. Astfel, gimnastica mentală propusă de Platon și dialectica opuselor practicată de Pascal ar avea un rol propedeutic în acest *protreptic* pe care un discurs rațional îl propune în spațiul de deliberare pe care îl închipuie viața pămînteană a credinciosului. Văzute din această perspectivă, *Cugetările* nu sînt o demonstrație a religiei creștine. Dar, venind în apărarea ei, ele au ca scop eliminarea obiecțiilor pe care rațiunea le-ar putea găsi în căutările sale.

În dispozitivul argumentației *Cugetărilor*, politicul ocupă în chip firesc un rol, chiar dacă el nu este, cum vom vedea, decît derivat. Ce poate gîndi un creștin despre organizarea politică a statelor? Montaigne consacrase pagini întregi din *Eseuri* pentru a arăta cît de mult se schimbă legile de la o țară la alta: „Legile se mențin în credit, scria el, nu fiindcă sînt drepte, ci fiindcă sînt legi. Acesta este fundamentul tainic al autorității lor; altul nu există" (*Eseuri*, III, 13). Sfidarea noului val sceptic nu putea fi trecută cu vederea. Mănușa aruncată de Montaigne sau, mai tîrziu, de Gassendi se cerea ridicată, atît în domeniul epistemologiei, cît și în acela al filozofiei morale și al gîndirii politice. Dacă reflecția lui Pascal este interesantă și astăzi este fiindcă el nu s-a mărginit la o negare a scepticismului, această contestare absolută a gîndirii, ci i-a preluat itinerariul și l-a utilizat în cuprinsul unei metode originale.

Cugetările lui Pascal sînt cunoscute prin mulțimea edițiilor care le înfățișează publicului, fiecare într-o ordine diferită. Dacă ediția princeps, apărută postum în 1670 prin grija grupului de la Port-Royal, dădea la iveală un Pascal jansenist, o sută de ani mai tîrziu aceea a lui Condorcet face din el un sceptic. Nu ne vom întinde în cuprinsul acestui articol asupra nenumăratelor probleme pe care le pune editarea lui Pascal. Va fi de ajuns să spunem că edițiile *Cugetărilor* nu reproduc o operă postumă, ci, după formula sintetică a lui Michel Le Guern, „hîrtiile unui mort". Într-adevăr, la 19 august 1662, data morții sale, Pascal nu lăsa în cabinetul său de lucru *Apologia* la care lucra de bună seamă încă din 1655, ci doar însemnări scrise sau dictate în tot acest interval, care pregăteau *scrierea* acestei lucrări. De aceea înțelegerea și restituirea fragmentelor lui Pascal, uneori simple note de lectură cu un aspect enigmatic, pot fi caracterizate ca fiind o întreprindere deznădăjduită. Cum însă în cîmpul filologiei nu există provocare la care să nu se fi căutat un răspuns și cum, pe de altă parte, lectura fragmentelor pascaliene își păstrează și astăzi neștirbit uriașul potențial interpretativ, numeroși au fost cercetătorii care s-au consacrat studiului genetic al corpusului *Cugetărilor*. Mulțumită strădaniei lor, putem ști astăzi că singura ordine licită a fragmentelor pascaliene este aceea lăsată de însuși autorul lor, care își rînduise însemnările, după un sistem de „birotică" ce avea curs în veacul al XVII-lea, într-un număr de serii de bilete de hîrtie, legate cu sfoară și suspendate

în odaia lui de lucru, una după alta, într-o ordine precisă. Printr-un fericit concurs de împrejurări, cînd au descoperit aceste teancuri de hîrtii, apropiaţii lui Pascal au dispus copierea lor întocmai în ordinea în care le găsiseră. Multă vreme neglijate, cele două copii făcute atunci devin singurele mărturii ale unei ordini pe care originalele biletelor, lipite mai tîrziu într-un registru într-o aşezare întîmplătoare, nu o mai păstrează.

Interpretul operei pascaliene se cuvine, aşadar, să ţină seamă de ordinea seriilor şi, în cuprinsul lor, de aceea a fragmentelor, care închipuie un traseu specific. Reflecţia asupra politicului începe în *Cugetări* înăuntrul primelor serii, o dată cu întrebarea dacă o antropologie este cu putinţă de articulat în perimetrul ştiinţelor umane. Subordonată, aşadar, antropologiei, problematica politicului porneşte de la întrebarea cum sînt legate între ele forţa şi dreptatea. Felul în care tratează Pascal această problemă este lămuritor pentru metoda generală a *Cugetărilor*. Tema apare enunţată pentru prima oară în seria intitulată „Vanitate", a doua din cele clasate de autor. Întîi înfiripată în enigmaticul fragment 17: „Are patru lachei", ea este imediat dezvoltată în fragmentul 23: „Obiceiul de a-i vedea pe regi însoţiţi de gărzi, de toboşari, de ofiţeri şi de toate acele lucruri care înclină mecanismul către respect şi teroare are drept urmare faptul că faţa lor, cînd este văzută uneori singură şi fără atribute, trezeşte în supuşi respectul şi teroarea, fiindcă mintea nu desparte persoana lor de suitele ce o înconjoară în mod obişnuit; iar cei care nu ştiu că acest efect vine de la acel obicei cred că vine dintr-o forţă naturală, şi de acolo provin cuvintele: caracterul divinităţii îi este întipărit pe faţă etc." Reducerea regalităţii la dominaţie este tipică pentru critica sceptică a politicului. Pascal o utilizează în seria menţionată, unde adună argumente pentru a demonstra vanitatea instituţiilor omeneşti. În fragmentul 41, dedicat imaginaţiei, dezvoltă o altă idee: „Regii noştri [...] s-au însoţit de gărzi, de soldăţoi. Aceşti grăsani înarmaţi, care îşi folosesc mîinile şi puterea pentru a-i apăra, trompetiştii şi toboşarii care păşesc înaintea lor şi legiunile care îi înconjoară îi fac să tremure pe cei mai viteji. N-au haine deosebite, dar au de partea lor forţa. Ar trebui să ai o raţiune foarte epurată pentru a-l privi ca pe orice alt om pe Marele Sultan înconjurat în seraiul său magnific de patruzeci de mii de ieniceri." Se înţelege în ce direcţie înaintează reflecţia pascaliană în ordinea acestei serii.

În seria următoare, intitulată „Slăbiciune" („Misère"), Pascal reia într-un fragment celebru cîteva din temele sceptice dezvoltate de Montaigne în „Apologia lui Raymond Sebond" (*Eseuri*, II, XII). Acest text i-a făcut pe unii comentatori să-l apropie pe Pascal de Hobbes în negarea oricărui drept natural. „Pe ce va întemeia el economia lumii pe care vrea s-o conducă? Oare pe capriciul fiecărui particular? Ce confuzie! Oare pe justiţie? N-o cunoaşte. Dacă ar fi cunoscut-o, n-ar fi stabilit cu siguranţă acest principiu, cel mai general dintre toate cîte se găsesc printre

oameni, şi anume ca fiecare să urmeze moravurile ţării sale. Strălucirea adevăratei echităţi ar fi supus toate popoarele. Iar legislatorii n-ar fi luat drept model, în locul acelei justiţii constante, fanteziile şi capriciile perşilor şi ale germanilor. Am vedea-o consacrată de toate statele lumii şi în toate epocile, or nu vedem nimic just, nici injust, care să nu se schimbe de la o ţară la alta. O elevaţie de trei grade de la pol răstoarnă toată jurisprudenţa. Un meridian hotărăşte asupra adevărului. O dată la cîţiva ani, legile fundamentale se schimbă, dreptul are epocile lui, intrarea lui Saturn în Leu ne arată originea cutărei crime. Caraghioasă justiţie, cea pe care un rîu o mărgineşte! Adevăr dincoace de Pirinei, eroare dincolo."

Relativismul dreptului pozitiv de la un stat la altul, pe care îl administrează Pascal în acest fragment, laolaltă cu alte argumente sceptice, cum ar fi cel din fragmentul 79 („*Veri iuris* nu mai avem. Dacă am mai avea, n-am lua ca regulă a justiţiei să urmăm moravurile ţării noastre"), îi fac pe comentatori să afirme că, la Pascal, justiţia omenească este „impusă şi crudă" şi că această „justiţie rea" constituie „singura existenţă posibilă a dreptului" (Auerbach 1957: 26–42).

Această interpretare a textelor nu ţine însă seamă de ordinea seriilor. Dacă cele intitulate „Vanitate", „Slăbiciune" ne înfăţişează societatea omenească drept un turn al lui Babel, seriile ulterioare caută să justifice însăşi dezordinea prezentată de primele. Aşa de pildă în seria de o importanţă capitală intitulată „Raţiuni ale efectelor", Pascal articulează o justificare a dreptului bazată pe forţă: „Singurele reguli universale sînt legile ţării în ce priveşte lucrurile de rînd, şi pluralitatea în legătură cu celelalte. De unde vine aceasta? Din forţa conţinută în ele. [...] Neputînd face ca omul să asculte de dreptate, a fost făcut să fie drept ca el să asculte de forţă. Neputînd întări dreptatea, a fost justificată forţa, pentru ca aceea ce e drept şi ce e puternic să se găsească împreună şi să fie pace, lucru în care constă supremul bine" (frg. 76).

Această „justificare a forţei" constituie reperul fundamental al politicii pascaliene. Spre deosebire de Hobbes, Pascal vede în forţă un dublu cifru. Pe de o parte — şi aceasta îl apropie de Hobbes — dreptul este arbitrarul codificat şi înzestrat cu o forţă instituţională, pe de altă parte, acest arbitrar dă el însuşi la iveală o ordine care este semnul prezenţei binelui în lume. Forţa codifică împărăţia lumească a poftelor, iar cetatea devine astfel o mărturie a măreţiei omului. Cetatea, care altminteri, în ordinea ei politică, este un „sistem al tuturor divertismentelor" (Ferreyrolles 1984: 127) îngăduie omului atît să-şi ascundă gîndul morţii, cît şi să-şi limiteze instinctul de dominaţie la ierarhia socială din care face parte în mod firesc.

Dacă însă gîndirea pascaliană acordă dominaţiei un loc licit în ordinea politicului, aceasta nu se face fără a distinge alte două ordini, care vor

rămîne la adăpostul ei. Este vorba de teoria celor trei ordini, care se configurează în cursul elaborării *Cugetărilor*. De inspirație ioanică, dar și de tradiție augustiniană, aceasta distinge între trei ordini, între care Pascal va introduce diferențe radicale de plan. Ordinea trupescului, a minții și a iubirii sînt absolut eterogene, iar progresiunea în fiecare dintre ele se face prin facultăți și după legi diferite („Inteligența noastră ține în ordinea lucrurilor inteligibile același rang pe care trupul nostru îl are în întinderea naturii", ediția Lafuma, frg. 199). În perspectiva acestei despărțiri a ordinelor, toate celebrele dihotomii pascaliene capătă sens: aceea dintre spirit de geometrie și spirit de finețe, dintre rațiune și inimă, dintre rațiune și voință etc.

Această supoziție teoretică are drept corolar în politica pascaliană posibilitatea de a defini imediat tirania. „Tirania constă în dorința de dominație universală și în afara ordinii ei. [...] Tirania este de a voi să ai pe o cale, ceea ce nu poți obține decît pe alta" (ediția Le Guern, frg. 54). Dispozitivul pascalian al celor trei ordini îngăduie, așadar, definirea diferențiată a stăpînirii și a tiraniei. Regele, figură simbolică și necesară în ordinea politicului, nu va pretinde să-și impună voința în ordinea gîndirii și în aceea a năzuinței spirituale, fără de care va deveni un uzurpator (vezi *Trei discursuri despre condiția mai-marilor pămîntului).*

Cu aceste precizări, se poate spune că politica pascaliană este eminamente conservatoare. Trăgîndu-și rădăcinile dintr-o îndelungată tradiție metafizică, ea nu va îngădui contestarea ordinii sociale, văzînd în acest fapt, înainte de toate, un semn al nesăbuinței și al prostiei. În faimoasa serie a rațiunii efectelor, Pascal își propune să arate nu cauzele lucrurilor, cum s-a interpretat uneori greșit din perspectiva tradiției aristotelice, ci, pornind de la fenomenele observabile, pe care le socotește efecte, încearcă să determine care ar putea fi principiile explicative capabile de a da seamă de ele. Aici se află fragmentul 83, pe care îl putem socoti cheia politicii pascaliene: „Rațiune a efectelor. Gradație. Poporul îi cinstește pe cei de neam ales; semi-abilii îi disprețuiesc spunînd că nașterea nu este o calitate inerentă persoanei, ci datorată întîmplării. Abilii îi cinstesc, nu cu gîndul celor din popor, ci cu unul ascuns. Evlavioșii care au mai multă rîvnă decît știință îi disprețuiesc, în ciuda motivului pentru care abilii îi cinstesc, deoarece îi judecă după o lumină nouă pe care le-o dă pietatea, iar creștinii desăvîrșiți îi cinstesc mulțumită unei alte lumini mai înalte. Așa merg opiniile succesiv de la *pentru* la *contra*, după lumina pe care o are fiecare." Domeniul politicului este, în aceeași măsură cu alte domenii ale vieții noastre, un cîmp deschis interpretării. A vrea să schimbi ordinea lucrurilor este, atît în cazul „semi-abililor", celebră categorie creată de Pascal, cît și în acela al evlavioșilor, o dovadă a mărginirii și a trufiei, neajunsuri spirituale ale persoanei. Adevărata cale în interpretarea politicului, ca și a întregii societăți, este înțelegerea organizării sociale, prin eforturi succesive de explicare, concomitent cu critica statornică a pretențiilor indivizilor de a transgresa ordinea în

care se găsesc. Aşa, de pildă, de vreme ce „toată strălucirea măririlor pămîntești nu are lustru pentru oamenii care sînt în căutarea spiritului" (ediția Lafuma, frg. 308), nici un principe al pămîntului nu poate pretinde să aibă autoritate asupra cuceririlor minţii, deoarece el este un rege al societăţii, adică al ordinii trupeşti, şi nu un rege al ordinii cunoaşterii. Tot astfel, matematicianul, prin simplul fapt că descoperă noi teoreme, nu are acces la ordinea spirituală a lumii, care rămîne în grija sfinţilor şi a îndrumătorilor spirituali. Ceea ce se poate spune în ultimă instanţă despre politic este faptul că reprezintă o ordine funcţională a societăţii, ceea ce îl face un obiect al admiraţiei filozofului : „Raţiunile efectelor demonstrează măreţia omului, de a fi extras din puterea poftelor o ordine atît de frumoasă" (ediţia Le Guern, frg. 97). Ca orice alt obiect al creaţiei, el indică o alcătuire admirabilă în faţa căreia cel mai iscusit observator nu are decît a se înclina.

Referinţe

Ediţii de referinţă
Blaise Pascal, *Pensées*, Louis Lafuma (ed.), Éditions du Luxembourg, Paris, 1951
Blaise Pascal, *Pensées*, Michel le Guern (ed.), Gallimard, Paris, 1977

Ediţii româneşti
Blaise Pascal, *Cugetări*, traducere şi note de George Iancu Ghidu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1992
Blaise Pascal, *Cugetări*, traducere, note şi comentarii de Ioan Alexandru Badea, Univers, Bucureşti, 1978

Exegeză
Vlad Alexandrescu, *Le paradoxe chez Blaise Pascal*, Peter Lang, Berna, 1996
E. Auerbach, *La teoria politica di Pascal*, Studi Francesi, 1957
Gérard Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, P.U.F., Paris, 1984
Henri Gouhier, *Blaise Pascal – Commentaires*, J. Vrin, Paris, 1983
Horia Lazăr, *Blaise Pascal. Un discurs asupra raţiunii*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991
Jean Mesnard, *Les Pensées de Pascal*, SEDES-CDU, Paris, 1976

Alte scrieri
Blaise Pascal, *Œuvres complètes*, Seuil, Paris, 1962
Blaise Pascal, *Œuvres complètes*, (ed.) Jean Mesnard (ed.), Desclée de Brouwer, Paris, 1964, 1970, 1991, 1992

VLAD ALEXANDRESCU

Carole Pateman
CONTRACTUL SEXUAL (1988)

Carole Pateman este una dintre cele mai importante teoreticiene ale filozofiei politice feministe contemporane. A studiat la Oxford, unde a obținut, în 1971, un DPhil în filozofie politică, iar, în prezent, predă în departamentul de științe politice al University of California din Los Angeles. Este specialistă în teorie politică modernă, teorie democratică și teorie feministă.

Apărută în 1988 la Stanford University Press, *The Sexual Contract* (*Contractul sexual*)* reprezintă, pînă în prezent, principala contribuție a lui Carole Pateman la filozofia politică feministă.[1] Ea a devenit o lucrare de referință, semnificativă pentru două teme ale filozofiei politice: critica teoriilor contractualiste[2] asupra originii drepturilor și libertăților individuale și critica feministă a discursurilor de legitimare a societății contemporane. Cîteva cuvinte trebuie spuse despre fiecare din acestea.

Teoriile contractualiste, clasice și contemporane, reprezintă o paradigmă majoră a gîndirii politice din ultimele trei sute de ani. În ciuda diferențelor existente între diversele variante ale contractualismului, aceste teorii au în comun cîteva elemente esențiale, printre care tipul de legitimare a autorității statului (prin postularea unei înțelegeri de tip contractual între membrii acestuia) și felul în care este înțeles individul uman (ca fiind înzestrat cu anumite drepturi și libertăți naturale inalienabile). Aceste elemente, puternic înrădăcinate în gîndirea și practica politică europeană a ultimelor secole, au atras, de-a lungul timpului, diferite tipuri de critici. Contractualismul și liberalismul au fost contestate, de-a lungul timpului, ca bazîndu-se pe niște ficțiuni metafizice (drepturi naturale), pe o reprezentare eronată a identității individuale (individul înțeles ca pre-existînd societății) sau ca sursă a atomismului social și a crizei valorilor comunitare.

Critica propusă de Pateman, deși ia în considerare anumite elemente critice tradiționale, cum ar fi reprezentarea individului ca absolut autonom și separabil de însușirile sale, este o abordare cu totul originală a problemei. Ideea principală a lui Pateman este că, pentru a construi teoria unui contract originar din care derivă dreptul politic, un alt contract, cel sexual, trebuia justificat. Contractul social, stabilit între cetățenii unui stat, pune bazele societății civile, în care indivizii sînt liberi și egali între ei; acest contract presupune însă un altul, stabilit între sexe și avînd în centru subordonarea femeilor față de bărbați. Contractul sexual este suportul teoretic al celeilalte părți a vieții sociale — sfera privată, ce are ca exemplu paradigmatic familia și căsătoria. Sfera publică, argumentează Pateman, își dobîndise semnificația numai prin existența sferei private, iar statutul de cetățeni liberi și egali pe care îl

au indivizii în sfera publică este cu putință datorită separării celor două sfere și declarării relațiilor din sfera privată ca fiind apolitice.

În timp ce, în sfera publică, modernitatea aduce o adevărată revoluție — schimbarea relațiilor de tip feudal cu relații de tip capitalist —, sfera privată continuă să fie caracterizată de patriarhat și de status, moștenite din secolele anterioare.

Conservarea patriarhatului în zona privată trece neobservată, argumentează Pateman, tocmai pentru că această sferă, complet separată la nivel teoretic de cea publică, este declarată irelevantă din punct de vedere politic, iar importanța sa pentru societatea civilă este minimalizată. Astfel, într-o societate bazată în mod principial pe contract — adică pe înțelegeri liber consimțite între indivizi care își urmăresc propriul interes — subordonarea unei categorii a indivizilor (femeile) unei alte categorii (bărbații) este cu putință datorită păstrării, în interiorul familiei, a relațiilor bazate pe status. Schimbarea pe care teoriile contractualiste au adus-o este, astfel, numai una parțială, marcată de existența unui alt contract, și anume: contractul sexual.

Astfel, critica teoriilor contractualiste întreprinsă de Pateman este, în același timp, o abordare feministă. O caracterizare succintă a filozofiei politice feministe este dificilă, căci diversele orientări feministe au puține elemente centrale în comun. Ceea ce totuși le caracterizează pe toate este evidențierea și analiza critică a acelor teorii, mecanisme și practici socio-politice care determină subordonarea femeilor ca grup social, plasarea lor în poziții dezavantajoase în virtutea faptului că sînt femei. Originalitatea cărții lui Carole Pateman constă în faptul că ea identifică asemenea mecanisme în chiar logica teoriilor contractualiste.

Argumentul oferit de Pateman începe printr-o încercare de lămurire a termenului „patriarhal". În mod uzual, în literatura de specialitate, ideii de societate patriarhală i se opune cea de societate contractuală, respectiv teoriei politice patriarhale care a dominat gîndirea politică pînă în secolul al XVII-lea i se opune cea contractualistă care, începînd cu ultimele decenii ale secolului al XVII-lea, a cîștigat tot mai mult teren, devenind teoria politică a modernității prin excelență. Sir Henry Maine a exprimat, în 1861, această opoziție printr-o formulă celebră după care trecerea de la patriarhat la societatea modernă este o mișcare dinspre societatea de status spre contract. Cu toate acestea, mulți feminiști consideră că patriarhatul nu este o stare de lucruri depășită în societatea noastră, în ciuda faptului că, în această societate, relațiile sociale sînt stabilite prin contracte între indivizi și nu prin tradiție.

Pentru a risipi confuzia, Pateman propune o distincție între trei tipuri de teorii patriarhale. Un prim tip de teorie patriarhală este cea tradițională, în care puterea politică a suveranului este înțeleasă prin analogie cu puterea tatălui asupra copiilor săi. Aceasta a funcționat pînă în secolul al XVII-lea, cînd din ea s-a dezvoltat o a doua formă de teorie patriarhală, cea clasică, reprezentată de opera lui Sir Robert Filmer.

După aceasta, dreptul politic și legitimitatea politică sînt identice cu puterea tatălui. Oamenii, argumentează Filmer, nu se nasc liberi, ci într-o stare de subordonare față de părintele lor. Ei nu sînt, așadar, înzestrați cu o libertate naturală, iar puterea regilor asupra supușilor săi este de același tip cu puterea tatălui față de copii. Toți oamenii sînt, așadar, supuși naturali. Sursa dreptului politic este, la rîndul său, naturală, căci provine de la Dumnezeu care l-a creat pe Adam, primul tată și în același timp primul monarh. Vom vedea mai jos cum dificultățile insurmontabile ale acestei teorii au determinat forma pe care au luat-o teoriile contractului social.

În sfîrșit cel de-al treilea tip de teorie patriarhală este cea modernă, conturată în secolul al XVII-lea, prin opoziție cu cea a lui Filmer, devenită pe atunci teorie oficială la curtea Angliei. Spre deosebire de Filmer, teoreticienii celei de-a treia forme de patriarhalism — contractualiștii clasici — consideră că dreptul politic nu este natural, ci convențional, căci el presupune consimțămîntul tuturor cetățenilor. Patriarhatul modern este fratern, contractual și structurează sfera civilă capitalistă. Începuturile acestei a treia forme de patriarhat coincide cu nașterea ordinii sociale moderne, în care raporturile indivizilor sînt reglementate, în sfera publică, prin contract.

De ce poate fi numit contractualismul o formă de patriarhat? Răspunsul pe care îl dă autoarea *Contractului sexual* este că trecerea de la status la contract, care a marcat modernitatea, a avut loc numai parțial. Vechea ordine, în care relațiile dintre indivizi sînt determinate de status, este modificată numai la nivelul societății civile, ea subzistînd însă în familie, în raporturile dintre femei și bărbați.

Dacă, în lumea premodernă, semnificația politică a fiecărui individ depindea de rangul și averea sa, care erau date în mod tradițional, iar drepturile politice nu erau universale, ci specifice în cadrul fiecărei clase sociale, modernitatea înțelege societatea politică drept uniune liber consimțită a unor indivizi egali și liberi. Această transformare are totuși loc, arată Pateman, numai în măsura în care sînt vizate relațiile dintre capii de familie, adică relațiile publice dintre bărbați. Familia însă conservă aceeași ordine bazată pe tradiția subordonării femeilor față de bărbați — și tocmai din acest contrast se naște sensul a ceea ce astăzi numim sfera publică și sfera privată.

Analizînd apariția și dezvoltarea teoriilor contractualiste, elaborate ca răspuns la poziția lui Filmer, Pateman arată de ce a fost necesar ca teoriile contractualiste să opereze o distincție clară între existența unei sfere publice și cea a unei sfere private.

După cum am mai amintit, filozofia politică a lui Robert Filmer identifică puterea politică cu cea paternă: toți oamenii sînt, în mod natural, subordonați, căci toți, atunci cînd se nasc, se află sub puterea absolută a tatălui. Așa cum copiii sînt subordonați tatălui, toți membrii unei comunități sînt subordonați regelui lor, a cărui legitimitate provine de

la Dumnezeu. Problema teoretică ce apare în cazul acestui tip de patriarhalism este următoarea: dacă toţi taţii au o putere absolută asupra propriilor copii, cum poate fi stabilită relaţia de subordonare a lor faţă de rege? În abordarea lui Filmer, după care puterea politică este totuna cu puterea paternă, singura concluzie posibilă ar fi că statul se compune mai degrabă dintr-o sumă de regi-taţi decît dintr-un rege şi supuşii săi. Contractualismul clasic a rezolvat această dilemă aşezînd pe baze noi însuşi conceptul de drept politic şi strategia de legitimitate politică, prin distincţia conceptuală pe care o fac între sfera publică (societatea civilă) şi cea privată (familia).

Spre deosebire de Filmer, contractualiştii susţin că sursa dreptului politic este contractul social, înţelegerea reciprocă, istorică sau ipotetică, făcută între indivizi. Dar care sînt acele tipuri de relaţii în care ambele părţi sînt reprezentate de indivizi autonomi? Pentru ca teoria contractualistă să poată funcţiona, membrii contractului social trebuie să aibă în comun două caracteristici: libertatea naturală, pentru a putea intra într-un contract, şi egalitatea, pentru ca termenii contractului social să fie echitabili.

După aceste criterii, relaţiile din interiorul familiei, precum cele dintre părinţi şi copii, nu pot fi relaţii contractuale, căci relaţia părinte–copil nu este o relaţie între indivizi egali şi liberi; de aceea, este greu de susţinut că acest tip de relaţie are o natură contractuală.

Contractualiştii clasici au oferit o rezolvare radicală acestei probleme: ei au negat, pur şi simplu, ideea tradiţională după care relaţia tată–copil ar fi o relaţie de natură politică. Puterea tatălui, afirmă Locke în mod explicit, este de o altă natură decît puterea politică, şi analogia dintre tatăl sau capul de familie şi cel ce guvernează este una defectuoasă. Prima este un tip de autoritate naturală, nonpolitică, în timp ce a doua este convenţională, stabilită prin acordul cetăţenilor, adică prin contractul social.

Astfel se naşte o distincţie de natură între cele două sfere: cea publică şi cea privată. Sfera publică îşi capătă semnificaţia în contrast cu cea privată, ea este acea zonă în interiorul căreia se stabilesc relaţii între indivizi liberi şi egali, spre deosebire de sfera privată în interiorul căreia relaţiile sînt „naturale".

Care sînt aceste relaţii naturale, şi de ce distincţia public–privat a dus în mod necesar la perpetuarea patriarhatului în interiorul familiei şi la subordonarea femeilor ca grup social? Pentru a răspunde la această întrebare trebuie luat în considerare felul în care contractualiştii au înţeles raporturile dintre sexe şi caracteristicile pe care ei le-au considerat necesare pentru calitatea de cetăţean, adică de membru al contractului social.

Toţi contractualiştii clasici au susţinut că atributele şi capacităţile naturale ale indivizilor sînt diferenţiate sexual; cu toate acestea, o presupoziţie fundamentală a teoriei politice moderne este că relaţiile dintre

sexe nu au un caracter politic. Aceste două supoziții sînt coerente datorită felului în care contractualiștii au înțeles însușirile naturale ale femeilor și bărbaților și natura căsniciei. Or, în această problemă, majoritatea contractualiștilor (Locke, Pufendorf, Rousseau) afirmă în mod explicit subordonarea naturală a femeilor față de bărbați.

Căsnicia, spune Locke, este o instituție naturală, în care conducătorul natural este bărbatul. Pufendorf propune imaginea căsniciei ca o formă de contract sexual în care partea mai slabă în mod natural (femeile) se supune în mod voluntar părții mai puternice (bărbații) în schimbul protecției.

Dar acea categorie de ființe care, prin legea naturii, se supune în mod constant unei alte categorii de ființe nu poate fi formată din indivizi independenți, liberi și egali cu ceilalți. Femeile nu au, așadar, însușirile necesare calității de cetățean, neputînd, în consecință, intra în contractul social.

Pentru a argumenta că originea raporturilor conjugale se află în natură, Locke afirmă că femeile nu au însușirile de libertate și egalitate naturale. De aceea, supunerea femeilor față de bărbați nu este un exemplu de dominare sau de subordonare politică, pentru că ea este întemeiată pe un contract care are loc în afara sferei publice. Dacă numai sfera publică, statul, este considerată o formă de drept politic, atunci căsnicia, aflată în spațiul privat, are o natură apolitică.

Un alt exemplu de funcționare implicită a contractului sexual în interiorul teoriei contractualiste, și a problemelor care decurg din aceasta, este teoria contemporană a lui John Rawls.[3] Una dintre caracteristicile indivizilor rawlsieni, esențială pentru construcția teoriei, este înțelegerea acestora ca simple entități raționale, lipsite de orice caracteristică substanțială. Cu alte cuvinte, indivizii care, aflați într-o situație ipotetică, stabilesc un contract social nu știu ce însușiri particulare vor avea în lumea reală. Pe de altă parte, Rawls ia în considerare diferențierea sexuală și existența familiei monogame în societate, căci el menționează că părțile contractante vor fi capii de familie.

Astfel, indivizii lui Rawls se dovedesc a fi, ca și indivizii postulați de Locke, bărbați care își reprezintă soțiile. Sfera publică în care aceștia funcționează ca persoane libere și egale presupune și este susținută de o altă sferă, cea privată, ce are o structură patriarhală.

Raportul dintre sfera privată și cea publică este încă o dată luminat de perspectiva diviziunii sociale a muncii. Contractul conjugal stabilește o împărțire a îndatoririlor considerată reciproc avantajoasă, în care femeile se ocupă de nașterea și creșterea copiilor iar bărbații de cîștigarea mijloacelor de trai și, implicit, de relațiile cu ceilalți capi de familie — adică cu ceilalți bărbați. Femeia rămîne în sfera privată asigurînd, în acest fel, independența bărbaților și disponibilitatea lor pentru treburile comunității — adică însăși funcționarea sferei publice. Contractul sexual (între

femei și bărbați), cu structura sa patriarhală, face posibil contractul social (între bărbați) în care patriarhatul este înlocuit de fraternitate.

Principalul avantaj teoretic pe care îl oferă abordarea problemei patriarhiei prin prisma contractului sexual este faptul că ea face transparentă structura patriarhală a societății civile, ca și pe cea a economiei capitaliste. O exemplificare a acestei structuri este oferită de analiza prostituției. Prin analiza pe care o face prostituției, Pateman continuă să elaboreze teoria contractului sexual și diferențele fundamentale care există între acesta și contractul social.

Identificarea și justificarea prostituției de către contractarieni și de către unii feminiști ca simplă formă de muncă este rezultatul aceleiași viziuni asupra individului ca deținător al propriei persoane. Dacă individul este înțeles ca proprietar al însușirilor sale, avînd o relație exterioară, de stăpînire, cu propriul trup, atunci libertatea individuală constă în capacitatea de a decide asupra felului în care aceste însușiri trebuie să fie folosite. Dreptul de a dispune de însușiri ca și de corpul său este, din punct de vedere contractualist, pe deplin justificat. Prostituția va fi astfel înțeleasă ca o formă legitimă de exercitare a dreptului de proprietate asupra propriei persoane și, în același timp, ca o formă de muncă printre altele.

Pateman opune două tipuri de contraargumente acestei abordări. Pe de o parte, înțelegerea prostituției ca o formă de muncă depinde de presupoziția că raportul cu propriul trup este de același tip cu raportul față de orice altă abilitate a unui individ — să zicem, aceea de a construi case. În acest caz, alienarea propriului trup nu ar ridica probleme mai mari decît ridică alienarea capacității cuiva de a construi case. Dar în măsura în care relația cu propriul trup este considerată ca fiind un element în construcția identității, alienarea acestuia devine mult mai problematică. Raportul privilegiat în care se află trupul unui individ cu sinele său — cele două nefiind în fond entități separabile, ci componente simbolice ale aceleiași identități — imprimă prostituției un caracter profund diferit de cel al unei forme de muncă.

A doua critică vizează ce anume vinde prostituata clienților săi. Teoriile care urmăresc dezincriminarea prostituției și înțelegerea ei ca formă de muncă la fel cu oricare altă formă de muncă susțin că ceea ce se vinde este un serviciu care vine în întîmpinarea nevoilor biologice umane. Din această perspectivă, prostituția ar fi o practică principal neutră în raport cu genul, iar faptul că marea majoritate a prostituatelor sînt femei ar fi o simplă contingență istorică. În interpretarea sa, Carole Pateman neagă ambele presupoziții, argumentînd că ceea ce se vinde, de fapt, în activitatea prostituției este o imagine — imaginea dominării femeii de către bărbați. Prostituția este o modalitate de reafirmare a statutului subordonat al femeilor față de bărbați și, ca atare, prezența majoritară a femeilor nu este o întîmplare. Pentru că ceea ce oferă spre cumpărare prostituția este imaginea simbolică a femeii subordonîndu-se

bărbatului şi pentru că această activitate implică într-un mod atît de total persoana prostituatei, prostituţia este mai degrabă asimilabilă unei forme de sclavie civilă decît unei forme oarecare de muncă.

O ultimă remarcă trebuie făcută în legătură cu contradicţia antrenată de ideea de contract social. Funcţia esenţială a acestuia este asigurarea libertăţii, protejarea individului faţă de orice abuz de putere. Sclavia însemnînd subordonarea totală faţă de voinţa unui stăpîn este antipodul libertăţii, aşadar contractul social şi sclavia ar trebui să fie incompatibile, să se excludă reciproc. Totuşi, ducînd la limită logica contractualistă, sclavia — vînzarea de servicii pe viaţă în schimbul protecţiei sau al mijloacelor de trai — ar trebui admisă. Dacă individul este înzestrat cu libertatea naturală de a-şi alege scopurile şi singurul în măsură să decidă ce mijloace îl conduc mai bine către aceste scopuri, el are dreptul să îşi vîndă, pe termen nelimitat, aptitudinile în schimbul altor bunuri. Dar aceasta coincide cu a accepta situaţia de sclavie civilă. Teoria contractului social este utilizabilă, astfel, în ambele sensuri: şi pentru a denunţa imoralitatea şi nedreptatea sclaviei (prin afirmarea egalităţii şi libertăţii naturale) şi pentru a legitima contractarea de către individ a serviciilor şi propriei persoane (pe care se consideră că o deţine în acelaşi fel în care deţine orice alt bun).

Dar care sînt circumstanţele în care cineva ajunge în situaţia de a deveni sclav civil? Într-o societate capitalistă, în care moneda universală de schimb este banul, cel mai eficient stimulent pentru a intra într-un astfel de contract sînt diferenţele materiale radicale.

Prostituţia, ca şi mariajul sînt tipuri de contract sexual; ele sînt însă contracte încheiate între părţi neegale. Această inegalitate iniţială se perpetuează, prin încheierea contracului, printr-o formă de sclavie civilă. Dar, pentru că ele se găsesc în sfera privată — al cărei caracter e declarat apolitic — nu pot fi criticate, de către contractualişti, ca nedrepte. În sfera sa privată, orice individ are, teoretic, dreptul de a intra într-un contract care i se pare avantajos, iar orice intervenţie statală în această privinţă este văzută ca o formă de paternalism, ca o inferenţă ilegitimă în libertatea individuală.

Intervine aici unul dintre marile paradoxuri legate de statutul femeii în teoriile contractualiste. Pe de o parte, ele nu sînt considerate indivizi independenţi, capabili să ia parte la viaţa publică, ci fiinţe lipsite de autonomie, subordonate soţilor lor, care le reprezintă în sfera publică. Pe de altă parte, se presupune că ele pot intra în contractul conjugal sau în contractul de prostituţie, asumîndu-şi întreaga responsabilitate pe care trebuie să şi-o asume un om liber. Femeile sînt considerate, în acelaşi timp, capabile şi incapabile de a intra într-un contract.

Intrarea femeilor în contractul sexual — acceptarea căsniciei în forma sa patriarhală sau prezenţa preponderent feminină în prostituţie — este un fenomen care trebuie corelat cu feminizarea sărăciei. Totodată, inca-

pacitatea perspectivei contractualiste de a aborda critic aceste fenomene nu este una întîmplătoare, căci, „în ciuda diferențelor existente între ei în multe probleme, contractualiştii au o trăsătură comună: ei spun, cu toții, povestiri patriarhale" (pp. 41–42).

După cum observă Pocock[4], filozofia politică feministă are de ales între două strategii fundamental diferite. Prima dintre ele este ca, adoptînd conceptele şi teoriile clasice ale democrației şi liberalismului, să argumenteze că femeile au acces la statutul de cetățean şi că deci sînt egale cu bărbații din punct de vedere politic. A doua opțiune este să deconstruiască aceste concepte şi teorii clasice ca scheme de legitimare a căror structură exclude principial semnificația politică a femeilor. Cartea lui Carole Pateman se înscrie în această a doua orientare.

Note

* Citatele din text pentru care nu se indică decît pagina sînt din Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford University Press, Stanford, 1988. Traducerea lor este făcută de autorul articolului.

[1] Cea mai adecvată traducere pentru „The Sexual Contract" ar fi, în limba română, „Contractul dintre sexe". Traducerea pe care o voi folosi, din motivele arătate mai jos, va fi totuşi „Contractul sexual". Pericolul acestei a doua traduceri este că, în loc să trimită în mod general la relațiile dintre sexe, adică la relațiile dintre femei şi bărbați, riscă să trimită strict la relațiile sexuale. Totuşi am preferat această traducere, cu explicațiile de rigoare, pentru a păstra analogia „contract social" – „contract sexual", esențială pentru conținutul de idei al acestei cărți.

[2] Pentru detalii despre conținutul diverselor teorii contractualiste a se vedea articolele din acest dicționar care se referă la operele lui Hobbes, Locke, Pufendorf, Rousseau, Rawls. Ideea comună a acestor teorii, care explică şi denumirea de „contractualism", este că, la originea dreptului politic, se află o înțelegere inițială, reciproc avantajoasă, stabilită între cetățenii unui stat şi desemnată prin termenul tehnic de „contract social".

[3] Pentru o abordate mai detaliată a acestei probleme a se vedea Susan Moller Okin, „Rațiune şi sentiment în înțelegerea dreptății", în *Teorii ale dreptății*, Adrian Miroiu (ed.), Editura Alternative, Bucureşti, 1996.

[4] Vezi J.G.A. Pocock, „The Ideal of Citizenship Since Classical Times", în R. Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship*, State University of New York Press, New York, 1995.

Referințe

Ediție princeps

Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford University Press, Stanford, 1988

Alte scrieri

Carole Pateman, *Participation and Democratic Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970

Carole Pateman, *The Problem of Political Obligation: A Critical Analysis of Liberal Theory*, Wiley, New York, 1979

Carole Pateman, *The Disorder of Women: Democracy, Feminism and Political Theory*, Stanford University Press, Stanford, 1989
Carole Pateman, Mary Lyndon Shanley (eds.), *Feminist Interpretations and Political Theory*, Polity Press, Cambridge, and Blackwell, Oxford, 1991

ANCA GHEAUȘ

Platon (427–347 î.H.)
REPUBLICA (375–370 î.H.?)

Un cunoscut filolog american, întrebat odată cum l-ar descrie pe Platon, a răspuns: „ca pe un homosexual și un fascist" (*apud* Fritz 1968). „Homosexual" — referința aceasta este, desigur, la dialogul *Phaidros*; cît despre „fascist" — aici e vorba despre *Republica*. (Pentru Antichitate asocierea termenilor nu e, principial, imposibilă, așa cum este ea în secolul al XX-lea, cînd fasciștii îi trimit pe homosexuali în lagăre.)

Cel puțin ultima calificare conține, firește, o serioasă exagerare; și totuși după unii (Popper 1992), *Republica* (*Πολιτεία*) este prima (și poate cea mai influentă) dintre marile utopii cu vocație totalitară, de la care, direct sau indirect, se vor revendica nu numai promotorii fascismului, dar și Hegel, Marx și comunismul, precum și alte curente ca meritocrația, feminismul și diferite sisteme educaționale. *Republica* este mult mai mult decît atît: ea propune un model rațional al Omului, dar și unul al Statului, al Educației, al Științei, ca și o viziune asupra vieții de după moarte cuplată cu o teodicee. Influența acestei opere asupra tuturor reformatorilor sociali și politici (de la comuniștii utopici și pînă la feministe), asupra educatorilor, psihologilor și sociologilor a fost imensă în toate timpurile, în concordanță cu bogăția ei uluitoare. Cum scria Constantin Noica (1986), chiar și cei ignoranți în filozofie știu, de obicei, două lucruri despre *Republica*: că Platon cere ca *filozofii să fie regi* și că el *îi alungă din cetatea sa pe poeți*.

La fel ca majoritatea textelor lui Platon, *Republica* este un dialog, și anume un dialog *povestit:* Socrate se adresează unui auditoriu nenumit, relatînd conversația pe care o avusese în ajun, la Pireu, în casa bogatului metec Cephalos, mai întîi cu fiul acestuia, Polemarchos, apoi cu frații mai mari ai lui Platon, Glaucon și Adeimantos. Tradiția elenistică a divizat dialogul în zece cărți, dar structura logică a operei presupune o diviziune în cinci părți. Ea este, după *Legi*, cea mai întinsă operă a lui Platon. Considerente stilometrice și de conținut sugerează că *Republica* este o operă de maturitate a lui Platon, aflat în faza întemeierii Academiei, al cărei program educațional și științific pare să fie indicat în dialog. Unii

autori cred că *Republica* ar fi fost publicată în fascicule sau că prima carte ar fi apărut separat, mult mai devreme, spre a fi continuată mai tîrziu. Traducerea titlului pune probleme: πολιτεία înseamnă „constituție", „organizare politică". Traducătorii francezi și anglo-saxoni traduc vocabula grecească prin „La République", „The Republic", în timp ce germanii folosesc de obicei versiunea „Der Staat". Subtitlul dialogului „despre dreptate" (περὶ δικαίου) aparține exegeților elenistici, dar el corespunde relativ bine temei operei.

În prima parte (327a–367e), după ce este formulată interogația centrală a dialogului — „ce este dreptatea" — Socrate respinge, rînd pe rînd, definițiile interlocutorilor săi — Polemarchos, Thrasymachos, Glaucon și Adeimantos. Aceștia propun diferite variante ale unei *etici instrumentaliste și formale*: dreptatea nu poate fi „folosul celui mai tare", iar omul drept — crede Socrate — nu poate fi doar cel ce respectă un „contract social" ori legile unei societăți, căci aceasta poate fi nedreaptă. Nu poate fi cu adevărat drept un om care se mulțumește doar să respecte cu strictețe un set de reguli sau de ritualuri religioase. Dreptatea nu poate fi o „practică" sau o „artă", penibilă eventual, dar cu ajutorul căreia reușim în societate și obținem beneficii; ea trebuie să aparțină interiorității omului și să fie valabilă indiferent dacă se obțin sau nu beneficii. Regula formală a „jocului social", exterioritatea justiției nu pot substitui ființarea, esența, interioritatea.

În deschiderea părții a doua a dialogului (367e–449a) purtat de Socrate, alternativ, cu Glaucon și Adeimantos, Socrate propune o nouă metodă spre a investiga adecvat noțiunea de „dreptate": el presupune că există *o analogie de plan și de esență între suflet și cetate*, altfel spus, între „constituția interioară" a sufletului individual și „constituția statului", ce apare ca un fel de mare suflet colectiv. În consecință, se propune studiul dreptății mai întîi în stat, unde ea ar fi mai lesne de perceput, spre a se reveni ulterior la dreptatea din individ. Această *presupoziție organicistă* asupra statului și a societății va face o carieră excepțională, mai ales în epoca romantică. ·

Socrate edifică apoi, pas cu pas, utopia raționalistă a unei cetăți drepte și perfecte. Principiul așezat la baza construcției sale este derivat din practica economică și din cea a diviziunii muncii: fiecare să facă *un singur lucru, și anume cel pentru care este cel mai potrivit* (οικειοπραγια). Crescînd, cetatea va avea de făcut față războaielor; va avea nevoie deci de o armată care va fi formată din soldați de meserie — „paznicii cetății" — aleși, crescuți și educați și ei în așa fel încît să facă cel mai bine acest lucru. Pentru a-și face datoria, paznicii trebuie să aibă o fire plină de înflăcărare, dar și una filozofică, rațională. Or, aceasta se va obține printr-o educație adecvată ce va conține, pe de-o parte, gimnastica, pe de-alta, muzica (în sensul grec al cuvîntului, „muzica" se referea la artele poetice, la muzica propriu-zisă și la dans). Platon purcede apoi la cenzurarea miturilor care vor fi povestite viitorilor paznici, mituri ce

nu trebuie să le atribuie zeilor și eroilor acțiuni și spuse reprobabile, așa cum procedează Homer și tragicii. Mitologia și, în general, „muzica" tradițională nu pot avea decît un efect negativ asupra paznicilor cetății ideale și, de aceea, ele trebuie abandonate.

Supuși unei educații severe, paznicii vor locui și trăi avînd *totul în comun*. Fericirea lor nu va fi personală, ei vor fi fericiți numai dacă cetatea în ansamblu va fi fericită. Subordonarea individului față de organismul colectiv este, în *Republica*, completă și a anticipat într-o măsură substanțială doctrinele autoritare ale secolului nostru. În ansamblu, organismul colectiv al cetății perfecte va cuprinde trei clase, selecționate cu grijă: conducătorii, numiți și „paznici desăvîrșiți", aleși dintre cei mai buni paznici, paznicii propriu-ziși sau „auxiliarii", crescuți după regulile educaționale amintite mai sus și trăind într-un comunism absolut, și clasele inferioare — lucrători, agricultori. Cetatea va avea patru virtuți: înțelepciunea — asociabilă clasei conducătoare, curajul — asociabil paznicilor, și două virtuți comune: cumpătarea și, în fine, dreptatea care va fi identificată exact cu οικειοπραγια, adică cu principiul care cere ca fiecare să nu facă decît lucrul pentru care este cel mai calificat.

Revenind, Platon se va ocupa cu sufletul individual sau „cetatea interioară" pe care o va descrie folosind modelul analogic al cetății colective: sufletul are și el trei părți, ierarhizate strict: *partea rațională* (το λογιστικον), *partea pasională* (το θυμοειδεη), și *partea apetentă* (το επιθυμητικον). Corespunzător, se vor regăsi cele patru virtuți: înțelepciunea asociată părții raționale, curajul asociat părții pasionale, cumpătarea și dreptatea unificînd și armonizînd părțile între ele. Așadar, *dacă fiecare dintre părțile sufletului își face treaba proprie și acțiunile lor sînt armonizate ca într-o liră bine acordată, omul va fi cu adevărat drept*. Mai mult, el va acționa ca un om drept, va fi socialmente drept. Dreptatea lăuntrică apare a fi, așadar, în stare să producă dreptatea exterioară, justiția, dar aceasta din urmă nu o presupune în chip obligatoriu pe cea dintîi.

Deși discursul despre dreptate pare încheiat, Socrate va relua la insistențele interlocutorilor, o dată cu partea a III-a (449a–541b), edificarea cetății perfecte. El va discuta și analiza, în primul rînd, cele mai paradoxale particularități ale utopiei sale.

Mai întîi, el va propune, în totală opoziție cu obiceiurile și tradițiile grecești, sarcini comune pentru bărbați și femei în cadrul clasei paznicilor, ceea ce va presupune că fetele vor fi învățate, la fel și împreună cu băieții, „muzică" și gimnastică. Aceasta deoarece Platon nu consideră că există vreo deosebire de esență între natura femeii și cea a bărbatului (în afara funcțiilor reproductive).

În al doilea rînd, Socrate va extinde viața în comun a paznicilor și la posesia comună a femeilor și a copiilor, la desființarea familiei și la aranjarea căsătoriilor de către stat în conformitate cu un program eugenic. Socrate speră că, astfel, cetatea va fi o mare familie și că tendințele de

disoluție care provin din inegalitate, din proprietate privată și din spiritul de familie vor fi evitate.

În fine, Socrate va explica cine sînt conducătorii cetății, „paznicii desăvîrșiți". El afirmă că aceștia sînt filozofii și, mai mult decît atît, că în cetățile reale *„dacă filozofii nu vor domni în cetăți, ori cei ce sînt numiți acum regi și stăpîni nu vor filozofa autentic și adecvat..., nu va încăpea contenirea relelor... pentru cetăți și pentru neamul omenesc"* (473e). Numai că la Atena și, în general, în Grecia, filozofii erau socotiți cu totul nevrednici pentru magistratura supremă, fiind considerați fie dăunători, fie inutili. (De aceea Socrate fusese trimis la moarte.) Aceasta se întîmplă însă tocmai fiindcă cetățile reale sînt rău întocmite și fiindcă oamenii nu înțeleg adevărata vocație a filozofiei, care este suprem politică. Dacă în cetățile reale, tot ce poate filozoful este să-și pună în ordine și să-și guverneze bine propria „cetate interioară", el ar putea face, în virtutea analogiei de plan dintre suflet și cetate, același lucru și în ceea ce privește sufletul colectiv.

Dar orice om și orice societate caută să obțină și să realizeze binele. Or, filozoful este singurul care are acces la cunoașterea adecvată a Binelui suprem — și nu doar la cea a imitațiilor sale incomplete — la ceea ce Platon numește „Ideea Binelui" (*ιδεα του αγαθου*). Astfel, existența este divizată în două regnuri, inteligibilul și vizibilul; iar ceea ce Binele este în raport cu inteligibilele și cu intelectul cunoscător este soarele în raport cu lucrurile vizibile și cu ochiul care le vede. De asemenea, domeniul existenței este analog unei linii divizate în două părți egale, dintre care prima corespunde inteligibilului iar cea de-a doua vizibilului. Fiecare jumătate a liniei va fi, la rîndul ei, divizată în două părți. Pornind de jos, prima diviziune a vizibilului reprezintă reflexiile și oglindirile (spațiile virtuale, cum am spune astăzi), cea de-a doua desemnează obiectele; prima diviziune a inteligibilului este cea a entităților matematice și științifice, în timp ce ultima și suprema diviziune a existentului aparține Ideilor pure, încoronate de Ideea Binelui, la care poate ajunge numai filozoful călăuzit de dialectică. Corespunzător acestei diviziuni ontologice, Platon descrie și o diviziune gnoseologică a facultăților dispuse ierarhic în același fel: conjectura (*εικασια*) corespunde lumii reflexelor, încredințarea (*πιστιη*) — celei a lucrurilor, inteligența analitică (*διανοια*) corespunde domeniului științelor și al entităților matematice, în timp ce intelectul pur (*νουη*) este facultatea prin care se ajunge pe tărîmul Ideilor. Vom avea, de asemenea, și patru tipuri umane corespondente, din ce în ce mai bune: sofiștii și poeții preocupați de „spațiile virtuale" și de „lumile ficționale", artizanii, ce au de-a face cu obiectele reale, apoi oamenii de știință, ce au acces la prima diviziune a inteligibilului și, în fine, filozofii care, doar ei, pot ajunge la Idei și la Ideea Binelui și care, de aceea, au dreptul să guverneze peste toți ceilalți.

Pentru a explica și mai clar sistemul său de analogii dintre Ființă, Cunoaștere, Etică și Politică, Platon prezintă realul și condiția umană sub forma faimoasei alegorii a Peșterii. El le cere interlocutorilor săi să-și

închipuie o mare locuință subpămînteană în care mai mulți oameni trăiesc legați cu fața la un perete, pe care lumina unui foc aprins în spate proiectează umbrele unor obiecte. Pentru acești oameni, singura realitate pe care o cunosc sînt umbrele. La un moment dat, unul dintre oameni se eliberează din legături și se întoarce spre foc și spre obiectele dinaintea acestuia, dîndu-și seama că umbrele nu erau realitatea. Mai departe, el urcă la suprafața pămîntului și vede că de-abia aici este adevărata realitate și adevărata lumină, cea a soarelui. La început, din pricina obișnuinței cu semiobscuritatea peșterii, el va vedea prost, dar după un timp se va adapta și va contempla Ideile simbolizate de astre și de soare. După un timp, el va coborî în peșteră și va încerca să-i convingă pe foștii săi companioni că ei nu văd adevărul, ci doar o copie îndepărtată a acestuia; nu va fi crezut și, verosimil, va fi ucis.

Domeniul exterior peșterii reprezintă, evident, lumea inteligibilului, în timp ce spațiul subpămîntean simbolizează domeniul vizibilului cu cele două subdiviziuni ale sale: lumea „virtuală" (umbrele pe perete) și lumea lucrurilor (obiectele și focul). Este evocată și menirea tragică a filozofului în cetățile reale, întruchipată de Socrate: el cunoaște adevărul și dorește să-i elibereze pe oameni din lanțurile ignoranței, dar adesea nu este înțeles și cade pradă prigoanei. În cetatea ideală însă, filozoful va coborî înapoi în peșteră în siguranță, spre a conduce Statul.

Mai departe, Socrate va examina cunoștințele pe care viitorii filozofi-regi din cetatea ideală trebuie să le primească, după ce, desigur, au primit educația elementară a paznicilor, bazată pe muzică și gimnastică. Educația lor va fi cu precădere științifică, cuprinzînd *geometria, aritmetica, astronomia, stereometria și armonia,* dar înțelese mai puțin pentru valoarea lor practică, cît pentru cea filozofică, contemplativă. Ca o încununare, urmează știința supremă — *dialectica.*

Partea a IV-a a dialogului (542a–592b) va asocia Cetății, Sufletului și Condiției umane Istoria — așa cum o înțelege Platon. Filozoful compune un dublu roman: cel al decăderii cetății perfecte pe care a descris-o mai înainte, pe de-o parte, și cel al unei familii, pe de altă parte. Istoria, fie ea socio-politică sau individuală, este la Platon o involuție, o decadență, superiorul anticipînd întotdeauna inferiorul în ordinea istorică, precum și în cea ontologică. Astfel, cetatea filozofică, perfectă decade treptat, fiind urmată de timocrație (asemănătoare regimului spartan), de oligarhie, de democrație și, la sfîrșit, de tiranie. La fel se întîmplă și cu filozoful, al cărui fiu va fi un „om timocratic"; urmașul acestuia va fi „omul oligarhic"; va urma „omul democratic" al cărui descendent va fi „omul tiranic". Platon crede că ierarhia celor cinci cetăți și cea corespondentă, a celor cinci oameni, are nu numai o dimensiune ontică, una gnoseologică, una etică, dar și una a „fericirilor". Contrar opiniei comune, omul tiranic este nu doar cel mai nedrept, dar și cel mai nefericit dintre oameni, tot așa cum cetatea tiranică nu este doar cea mai nedreaptă, ci și cea mai nefericită dintre cetăți.

În ultima parte, Platon reia atacul împotriva poeților și a ceea ce el numește „arta imitativă" (η μιμητικη). Pentru că poezia imită obiectele naturale sau artificiale, iar acestea, la rîndul lor, imită arhetipurile ideale aflate în lumea inteligibilului, poezia reprezintă o imitație de gradul al doilea, înșelătoare și de puțină valoare. De aceea, poeții — și în special Homer — trebuie alungați din cetate în pofida (sau din cauza) marii lor capacități de seducție.

Republica se încheie cu mitul lui Er: un om care a avut privilegiul să vadă care este soarta sufletelor după moarte. Sensul mitului este că omul este responsabil pentru soarta sa și că, dintre oameni, filozoful se află în poziția cea mai bună, fiind în situația ca, după moarte, să poată alege cea mai bună viață posibilă viitoare.

Rezumînd, putem identifica trei teme fundamentale care susțin *Republica*: 1) principiul analogiei sau al corespondenței; 2) principiul ierarhiei; 3) principiul solidarității domeniilor.

1) *Principiul analogiei*: pentru Platon, domenii diferite își corespund și sînt constituite după un plan comun. Cetatea și sufletul, fiecare cu părțile respective și virtuțile asociate, sînt domenii corespondente. Ce este soarele în domeniul vizibil este Binele în cel inteligibil. Istoria personală și istoria colectivă au același plan; de asemenea, cele două diviziuni ale existenței — inteligibilul și sensibilul — se raportează una la cealaltă la fel cum, în cadrul fiecărei diviziuni, cele două subdiviziuni se raportează una la alta.

2) *Principiul ierarhiei*: diferitele domenii ale existenței ori ale cunoașterii se așază pe o riguroasă scară ierarhică: de exemplu, cele cinci cetăți, cele trei părți ale sufletului (cetății), cele patru diviziuni ale existenței sau ale cunoașterii. Ontic, întotdeauna inferiorul depinde de superior sau este imaginat ca o copie, ca o imitație a acestuia. Așadar, direcția evoluției istorice este negativă, degenerativă. Pe de altă parte, unitatea mai cuprinzătoare este superioară unității incluse: astfel individul este subordonat statului, așa după cum orice parte a corpului uman se subordonează întregului corp. Metodologic, drumul parcurs de cunoaștere este inversul celui ontic: cunoașterea începe cu copiile și iluziile, pentru a urca treptat spre cunoașterea inteligibilului și a Ideilor. În plan politic, ascensiunea cunoașterii corespunde revoluției politice pe care regele-filozof o pune în practică, redresînd cetatea din starea jalnică în care ea se găsește.

3) *Principiul solidarității domeniilor*: Spre deosebire de ceea ce credeau majoritatea sofiștilor, dar și de ceea ce vor crede modernii după Kant, Platon vede o intimă solidaritate între ontic, gnoseologic, etic, estetic, politic, istoric. (Va adăuga, în *Timaios*, și fizicul.) Cel mai bun este și cel mai știutor, adevărul înseamnă deopotrivă binele, frumosul și fericirea, cunoașterea duce la perfecționare etică. De aici derivă și necesitatea ca filozofii să conducă: ei sînt cei mai știutori dintre oameni, deci și cei mai

buni și cei mai fericiți. Mai mult, dacă starea optimă, firească a lucrurilor accentuează solidaritatea domeniilor și a elementelor constitutive, răul înseamnă separare, izolare. Prizonierii din cavernă sînt izolați complet de lumea din afară, iar știința lor — conjectură bazată pe aparențe și pe „salvarea fenomenelor" — este izolată de domeniul esențelor și al Ideilor. E de crezut că Platon ar fi refuzat să considere drept „știință" în adevăratul sens al cuvîntului știința noastră modernă, care a renunțat la descoperirea „esențelor", așa cum ar fi considerat că, atîrnați cum sînt de tubul catodic, contemporanii noștri trăiesc negreșit în adîncul peșterii!

E evident că acest dialog extrem de complex și, pe alocuri, șocant a stîrnit, de-a lungul vremii, numeroase controverse și a ridicat multe probleme.

S-a pus mai întîi întrebarea care este cu adevărat tema principală a dialogului: cetatea ori sufletul individual? Prima ipoteză, favorizată de unele sugestii ale textului, că edificarea cetății ar reprezenta un fel de „poveste" (μυθοῃ) sau că Cetatea perfectă este doar un „model ceresc", a fost susținută de unii interpreți (Levinson 1953, Elias 1984) și, la noi, cu multă insistență, de Constantin Noica (1986). Această linie interpretativă ar evita sau reduce acuzațiile aduse lui Platon de a fi propus un model totalitar de societate. Totuși de la clasicele lucrări dedicate lui Platon de Wilamowitz-Moellendorff (1919) și Paul Friedländer (1964), tendința de a lua mai în serios dimensiunea politică a platonicianismului în general și a *Republicii* în particular s-a accentuat. A rămas celebră cartea lui Karl R. Popper (1992) care l-a acuzat pe Platon de a fi fost strămoșul și punctul de referință al „inamicilor societății deschise". Că Platon se visa un reformator politic este, oricum, greu de contestat în lumina elementelor biografice din *Scrisoarea a VII-a*, unde, de asemenea, se reia ideea necesității regilor-filozofi în termeni asemănători celor din *Republica*. Nu însă toți interpreții acceptă autenticitatea *Scrisorii a VII-a*.

O altă mare problemă a *Republicii* a constituit-o severitatea lui Platon față de poeți și mai ales față de Homer, fapt paradoxal în situația în care valoarea literară a textului platonician este cu totul excepțională. Mai mulți exegeți clasici, precum Wilamowitz-Moellendorff (1919), Nettleship (1963), și iarăși Noica (1986), au încercat să atenueze sensul acestei ostilități și să o limiteze la anumite tipuri de artă imitativă naturalistă. E.A. Havelock (1990) are însă o altă soluție: pentru el este vorba nu atît despre ostilitatea lui Platon față de poezie ca atare, cît despre cea față de rolul educativ esențial al poeziei epice pentru grecul clasic. Platon i-ar ataca pe poeți în calitatea acestora de învățători și educatori ai Eladei, de păstrători ai mentalității arhaice orale, ce împiedica emergența științelor și a gîndirii abstracte, legate de cultura alfabetică.

Referirile lui Platon la „Ideea Binelui", și ezitările sale de a o discuta altfel decît prin intermediul unor analogii precum soarele, au atras atenția partizanilor așa-numitei „doctrine orale" (Kraemer 1990). Aceștia susțin că dialogurile platoniciene aveau numai o valoare propedeutică

și că nucleul doctrinei era comunicat de Platon oral. Ezitările aparente ale lui Platon (Socrate) de a preciza liniile metafizicii sale, ca şi numeroasele metafore, mituri şi analogii pe care el le utilizează ar trimite la corpul acestei „doctrine orale". Fireşte însă că numeroşi alţi interpreţi contestă faptul că dialogurile ar fi „incomplete" din punct de vedere filozofic. Este chiar o întrebare dacă Platon ar fi avut o „doctrină" fermă, un sistem riguros, sau dacă nu cumva gîndirea lui s-a dezvoltat treptat, de la dialog la dialog, reluînd, criticînd ori abandonînd teze mai vechi. Spre exemplu, în timp ce în *Phaidon* se susţine că sufletul este o entitate simplă și nu o armonie între mai multe părţi, în *Republica* (scrisă mai tîrziu), sufletul este compus din trei părţi între care o bună armonie este condiţia fericirii.

În ultimă instanţă, una dintre marile probleme, aproape insolubile, ale exegezei platoniciene este că noi *nu ştim de fapt ce spune cu adevărat Platon*: operele sale, precum *Republica, Phaidon, Phaidros, Banchetul, Gorgias, Parmenide* etc. sînt dialoguri în care Platon nu apare, iar Socrate nu poate să reprezinte întotdeauna şi obligatoriu punctul de vedere al lui Platon. În plus, dialogurile sînt opere literare, chiar ficţiuni dramatice ce utilizează din plin alegoria, mitul, metafora, care nu refuză echivocul și exercită o profundă influenţă prin forţa lor de sugestie. A dorit Platon să ascundă sau să disimuleze sensul clar al unor gînduri, deoarece nu era sigur că ele vor fi corect înţelese? Se temea el de persecuţie (vezi Cornea 1995), dacă ar fi pretins în chip direct şi limpede că doreşte reforme politice esenţiale? Şi invers: a supravieţuit întreaga operă a lui Platon — excepţie remarcabilă pentru literatura antică — şi mulţumită echivocurilor şi ficţiunilor literare cu care el a ştiut să-şi împacheteze gîndurile, oferind astfel, în timp, diferiţilor săi cenzori păgîni sau creştini mai puţine motive de reacţie?

Avînd în vedere cele de mai sus, ne putem da seama că este imposibil de definit clar şi univoc „mesajul" unei opere ca *Republica*. Putem doar spune că ea e un fel de *bazar* de idei, teme, concepţii de la care se pot revendica şi s-au revendicat şi inspirat numeroase interpretări, filozofii, ideologii, uneori profund divergente. Să spunem atunci, poate, că mesajul profund al acestei prime opere fundamentale a filozofiei politice europene este diversitatea şi enorma receptivitate la interpretare? Dar atunci, mesajul său este tocmai încurajarea şi provocarea adresate posterităţii de a extrage neîncetat şi necontenit alte şi alte mesaje...

Referinţe

Ediţii de referinţă

Platon, *La République*, traducere de Émile Chambry, Auguste Dièz, vol. VI, VII, VIII din *Œuvres complètes*, Guillaume Budé (ed.), Les Belles Lettres, Paris, 1932

Platon, *The Republic*, traducere de J. Burnet, vol. 4 din *Opera*, Oxford University Press, Oxford, 1968

Plato, *The Republic*, traducere de Paul Shorey, G. P. Goold, vol. V și VI din *Plato*, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1982

Ediții românești

Platon, *Statul*, traducere de Vasile Bichigean, București, 1923 (incompletă)

Platon, *Republica*, traducere, introducere și note de Andrei Cornea, vol. V din *Opere*, cu un „Cuvînt prevenitor" de Constantin Noica, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986

Exegeză

Andrei Cornea, *Platon. Filozofie și cenzură*, Humanitas, București, 1995

J.A. Elias, *Plato's Defense of Poetry*, New York, 1984

Paul Friedländer, *Platon*, De Gruyter, Berlin, 1964

K. von Fritz, *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*, De Gruyter, W. Berlin, 1968

Eric A. Havelock, *A Preface to Plato*, Belknap Press, Harvard University Press, Cambridge, Mass., [1963] 1990

J. Kraemer, *Plato and the Foundations of Metaphysics*, State University of New York Press, Albany, 1990

R.B. Levinson, *In Defense of Plato*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1953

R.L. Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, Oxford University Press, Oxford, 1963

Constantin Noica, „Cuvînt prevenitor" la Platon, *Republica*, vol. V din *Opere*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986

K.R. Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol. 1, „Vraja lui Platon", Humanitas, București, 1992

U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Platon*, Berlin, 1919

ANDREI CORNEA

Platon (427–347 î.H.)
TIMAIOS și CRITIAS (350–348 î.H.?)

Scrierile politice fundamentale ale lui Platon sînt *Republica* și *Legile*. Ultimul său cuvînt cu privire la integrarea metafizică a politicului se găsește însă în două din operele lui tîrzii — *Timaios* și *Critias*.[1]

Timaios și *Critias*, care a rămas neterminat, sînt primele două părți ale unei trilogii. Ultima ei parte, ce ar fi fost probabil numită *Hermocrate*, nu a fost nici măcar începută. Deși putem fi siguri de intenția lui Platon de a-l scrie (cf. *Critias* 108a, c), conținutul lui *Hermocrate* rămîne obscur. În introducerea lui *Timaios*, în care este expus planul discursurilor, se spune doar că, dintre cei prezenți (Socrate, Timaios, Critias, Hermocrate), Timaios va fi primul care va vorbi abordînd nașterea universului și a naturii umane, după care Critias va istorisi pe larg povestea Atlantidei

şi a vechii cetăţi a Atenei. De ce această trilogie a rămas neterminată este încă un subiect disputat.

De-a lungul vremii, nu puţini interpreţi şi comentatori au diminuat originalitatea filozofică a dialogurilor *Timaios* şi *Critias*. În primul rînd, ele au fost de cele mai multe ori intepretate fie *separat* (deşi intenţia lui Platon de a crea un *legato* între ele este evidentă), fie, mai ales în exegeza secolului al XX-lea, *fragmentar*. În al doilea rînd, temele filozofice ale acestor două dialoguri au fost, nu o dată, uitate — *Timaios* fiind multă vreme fie interpretat, fie evaluat în termenii altor doctrine (precum cea pitagoreică, de exemplu), iar *Critias*, aproape întotdeauna redus la mitul Atlantidei.[2]

În *Republica*, mai mult decît în orice alt dialog, carenţele ontologice ale lumii devenirii au fost atît de apăsat exprimate, încît filozofia lui Platon a căpătat reflexe tragice. La polul opus se află *Timaios* — scrierea în care Platon a încercat cel mai mult să *reabiliteze* realul. Gestul său de a înscrie utopia într-o istorie (într-o istorie imaginară, e drept, dar o *istorie*), ca şi întreaga cosmologie din acest dialog reprezintă, în fond, o încercare de a reda lumii devenirii mai multă demnitate ontologică. La o primă lectură, datorită multelor şi diferitelor subiecte expuse — mitul vechii cetăţi a Atenei şi al Atlantidei, Demiurgul, sufletul lumii, astrele cereşti, timpul, receptacolul, necesitatea, triunghiurile elementare şi corpurile primare, procesul de respiraţie şi nutriţie etc. — *Timaios* poate părea un delir exotic delimitat brutal de celelalte scrieri platoniciene. Cu toate acestea, din punct de vedere al ideii, el este perfect integrabil operei lui Platon, care se dovedeşte a fi în cele din urmă un regizor absolut. Totul în această adevărată enciclopedie este premeditat cu o minuţie ultimă.

Timaios cuprinde trei părţi distincte, fiecare fiind expusă de către un alt personaj. Prima dintre ele este rostită de Socrate şi reprezintă un rezumat al unui discurs cu privire la cea mai bună alcătuire a unei cetăţi, discurs pe care acesta l-a ţinut, cu o zi înainte, lui Timaios, Critias şi Hermocrate (la întîlnirea de „ieri" a mai participat ca auditor şi un al cincilea personaj, nenumit, care din anumite motive este absent la întîlnirea de „azi"). La sfîrşitul recapitulării sale, Socrate le împărtăşeşte celor de faţă sentimentul (*pathos*) pe care l-a încercat în faţa cetăţii imaginate de el (*Timaios* 19b–c). Iar ca răspuns la această dorinţă a lui Socrate, Critias le înfăţişează celor prezenţi istoria Atlantidei şi a vechii cetăţi a Atenei — cea de a doua parte a dialogului *Timaios*. La sfîrşitul discursului său, care nu este însă cu mult mai lung decît recapitularea lui Socrate, Critias propune ca, în continuare, Timaios, fiind cel mai bun astronom dintre ei, să vorbească despre natura universului, urmînd ca, după aceea, el, Critias, să istorisească mitul celor două cetăţi în toate amănuntele sale (27a–b). Discursul lui Timaios, în care este descrisă naşterea trupului şi sufletului lumii, a trupului şi sufletului omenesc, este cea de a treia parte, cea mai întinsă, a lui *Timaios*. Povestirea istorisită de Critias nu este, evident, decît un pretext pentru idee: vechea cetate a Atenei întruchipa cetatea ideală imaginată de Socrate, iar Atlantida, o cetate de

un alt fel, dar situată tot la nivelul excelenței, era adversarul care putea face înfruntarea dintre ele posibilă, prilejuind în acest chip punerea în valoare a calităților celei dintîi. Care este însă cheia alăturării acestor subiecte, și anume: 1) nașterea lumii și a naturii umane, 2) cetatea utopică și 3) pseudoistoria unei cetăți reale (Atena), ce o întruchipează pe cea ideală?

1) Atît în zămislirea lumii și a naturii umane (*Timaios*), cît și în cetatea utopică însăși (*Republica*, rezumatul lui Socrate din *Timaios*, *Legi*) și în înfruntările ei (*Critias*), *intriga* constă în confruntarea dintre rațiune și ceea ce este lipsit de rațiune. Pentru spiritul grec, raționalul este privat de omnipotență. Zeii înșiși au de înfruntat puteri asupra cărora nu se pot înstăpîni pe deplin — nerămînîndu-le altceva decît încercarea de a le birui. Biruința poate fi obținută prin forță sau prin persuasiune. Această cale a convingerii este tema trilogiei lui Eschil, *Orestia*, în care, în cele din urmă, Furiile sînt *convinse*, și nu constrînse, de către zeița Atena să urmeze calea binelui și a dreptății[3]. În geneza din *Timaios* (vezi 47e–48a) partea nerațională a fost convinsă să se supună celei raționale *dintru început*; de aceea, această geneză nu este propriu-zis o *înfruntare*, ci mai degrabă o *cooperare* între cele două principii opuse. Nu la fel se întîmplă însă înlăuntrul cetății și în istoria ei.

2) În scrierile lui Platon există mai multe cetăți utopice: Kallipolis, în *Republica*, vechea cetate a Atenei, în *Critias*, și Magnesia, în *Legi*. Dar de ce oare, la Platon, singurele utopii sînt ale cetății? De ce nu există, să zicem, și o utopie a cosmosului? Universul nu este decît copia unui model desăvîrșit — viețuitoarea inteligibilă. Dar această copie a fost zămislită, *atît cît a fost cu putință* (cf. *Timaios* 38b–c, 39e), cît mai asemănător cu modelul ei. Lumea devenirii, la nivelul devenirii, este cea mai bună lume *posibilă*. De aceea, nu există o utopie a cosmosului. Utopia începe cu sufletul omului. Aici, în sufletul omului, nu numai că partea nerațională nu poate fi totdeauna supusă, dar o poate chiar birui pe cea rațională. Răul, deși nedorit, este posibil, căci sufletul omului, spre deosebire de cel al lumii, se poate îmbolnăvi. Fie din cauza unei rele predispoziții a trupului (*Timaios* 86e sau a unei proaste educații (86e), fie din cauza unei proaste forme de guvernare (87a) sau a trîndăviei (98e), plăcerilor nesăbuite sau ambițiilor (90b), sufletul omului se poate „întoarce în Hades, neîmplinit și lipsit de înțelegere" (44c). Dar nu numai sufletul omului se poate îmbolnăvi, ci și, pentru a vorbi așa — deși Platon nu folosește această expresie — sufletul comunității. În lumea devenirii, singură, comunitatea umană nu are un corespondent paradigmatic *în* viețuitoarea inteligibilă. Demiurgul și ceilalți zei nu zidesc și *cetatea*, ci doar sufletul și trupul omului. Nefăcînd parte din demiurgia propriu-zisă, cetatea pare a fi singura ființare în care rațiunea nu poate să supună ceea ce este lipsit de rațiune decît prin constrîngere. Așa se explică caracterul opresiv al utopiilor lui Platon — paznicii, în cetatea utopică din *Republica*, și Consiliul Nocturn, în *Legi*, avînd menirea de a *impune* binele. La fel se întîmplă și în cetatea ideală descrisă de Socrate la începutul lui *Timaios* (probabil o a

doua versiune a utopiei din *Republica*). Şi aici misiunea paznicilor este de a apăra cetatea „de oricine ar merge împotrivă-i" (e drept, împărţind dreptatea „cu blîndeţe celor care o vatămă dinăuntru, adică celor pe care ei îi guvernează [...] fiind în schimb necruţători cu duşmanii din afară", 17d–18a).

3) În *Republica*, utopia era descrisă în puritatea ei absolută; ea aparţinea, asemenea formelor inteligibile, unui spaţiu nedeterminat. Şi totuşi (în Cartea a VIII-a) cetatea utopică, chiar în varianta ei cea mai înaltă, este prinsă într-o istorie: propria ei degradare lăuntrică. Utopia participă, la Platon, la două tipuri de istorie. O istorie a *degradării* ei interioare (*Republica*, Cartea a VIII-a) şi una a *isprăvilor* ei (*Timaios* şi *Critias*). Cele două istorii par însă a fi în chip esenţial diferite. Trecerile de la un fel de guvernare la altul în Cartea a VIII-a din Republica sînt dialectico-istorice (tema acestor treceri va fi apoi reluată în *Omul Politic* şi în *Legi*), pe cînd încercările prin care trece Atena par a se înscrie într-o istorie exclusiv evenimenţială. Dar, în *Timaios*, tocmai această istorie evenimenţială este considerată a fi „nu un mit plăsmuit, ci o istorie pe deplin adevărată" (26e 4–5), în timp ce discursul lui Socrate despre cetatea ideală este numit un simplu mit (*Timaios* 26c 8). Şi tocmai această istorie este neterminată.

În *Timaios* şi *Critias*, intenţia lui Platon de a întrupa cetatea ideală în realitate este evidentă. Dar, cum nu dispunea de o paradigmă istorică atestată, a recurs la o expunere de tip mitic. Făcînd o graţioasă reverenţă Egiptului — poate singura ţară în care existau orînduiri politice asemănătoare legilor cetăţii ideale, dar care nu erau la înălţimea utopiei — Platon şi-a luat toate precauţiile necesare pentru a înfăţişa mitul Atenei şi al Atlantidei ca pe o istorie reală, căci utopia trebuia acum (cf. *Timaios* 19b–c) să capete ponderea existenţei istorice. Şi, dacă ţinem seama de delirul tuturor celor ce au navigat în căutarea Atlantidei, acest lucru i-a reuşit pe deplin. Totul nu era însă, aşa cum am mai spus, decît un pretext pentru idee: vechea cetate a Atenei întruchipa cetatea ideală imaginată de Socrate, iar Atlantida era adversarul care putea face înfruntarea posibilă. Dar, pentru ca înfruntarea să poată avea loc, Atlantida trebuia să devină o cetate lipsită de raţiune (*Critias* 120d–121b). În povestirea istorisită de Critias, cetatea Atenei (întruchiparea a ceea este raţional) a biruit în cele din urmă Atlantida (întruchiparea a ceea ce devenise lipsit de raţiune). Dar — aşa cum se întîmplă şi în *Agamemnon*, prima parte a trilogiei lui Eschil — pentru că raţiunea a triumfat prin forţă, şi nu prin persuasiune, victoria ei nu este trainică (vezi *Timaios* 25c–d).

Temele filozofice puse în joc în *Timaios* şi *Critias* sînt deci: universul, omul, comunitatea umană şi istoria ei, iar intenţia lui Platon a fost de a gîndi aceste teme împreună. În fiecare din aceste teme se regăseşte acelaşi *motiv*, şi anume raportul dintre ceea ce este raţional (Demiurgul, partea raţională a sufletului omenesc, paznicii cetăţii ideale, cetatea Atenei) şi ceea ce este lipsit de raţiune (necesitatea, părţile neraţionale

ale sufletului omenesc, posibilii dușmani ai cetății ideale, Atlantida). Acest raport nu este însă același: el are forma unei cooperări în zămislirea universului și a omului și a unei confruntări înlăuntrul cetății și în istoria ei.

Note

[1] Textul de față reprezintă o nouă versiune a unui text mai vechi („Interpretare la Timaios și Critias"), apărut în Platon (1993: 107–119).

[2] Ceea ce este frapant în legătură cu acest mit este faptul că denumirea sub care a făcut o carieră atît de strălucită este incompletă, căci el ar fi trebuit numit Mitul vechii cetăți a Atenei și al Atlantidei. Este însă de înțeles această alterare a denumirii, dacă ne gîndim că, de-a lungul timpului, singurul punct de atracție al întregului mit a fost scufundarea misterioasă a Atlantidei.

[3] Vezi excelentul „Epilog" al comentariului lui F.M. Cornford (Cornford, 1937).

Referințe

Ediții de referință

Platon, *Timée-Critias*, traducere de Albert Rivaud, vol. X din *Œuvres complètes*, Les Belles Lettres, Paris, 1925

Ediție românească

Platon, *Timaios* (traducere de Petru Creția și Cătălin Partenie) și *Critias* (traducere de Cătălin Partenie), în *Opere*, vol. VII, Editura Științifică, București, 1993

Exegeză

O. Apelt, *Platons Dialoge Timaios und Kritias übersetzt und erläutert von O. Apelt*, Leipzig, 1922

Chalcidius, *Platonis 'Timaeus' interprete Chalcidio cum eiusden commentario*, Ioh. Wrobel (ed.), Leipzig, 1876

F.M. Cornford, *Plato's Cosmology. The Timaeus Translated with a Running Commentary by F.M. Cornford*, Londra, 1937

Proclos, în Platonis *Timaeum* commentarii, E. Diehl (ed.), vol. I–III, Leipzig, 1903–1906

Alte scrieri

Platon, *Parmenide* (traducere de Sorin Vieru), *Theaitetos* (traducere de Marian Ciucă), *Sofistul* (traducere de Constantin Noica), *Omul politic* (traducere de Elena Popescu), în *Opere*, vol. VI, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989

Platon, *Phaidros*, traducere, lămuriri preliminare și note de Gabriel Liiceanu, Humanitas, București, 1994

Platon, *Phaidon*, traducere de Petru Creția, Humanitas, București, 1994

Platon, *Banchetul*, traducere, studiu introductiv și note de Petru Creția, Humanitas, București, 1995

Platon, *Scrisori*, traducere, cuvînt înainte și note de Adelina Piatkowski, Humanitas, București, 1997

CĂTĂLIN PARTENIE

Samuel Pufendorf (1632–1694)

DESPRE DATORIILE OMULUI ȘI CETĂȚEANULUI (1673)

Arareori amintit și citit astăzi, Samuel Pufendorf a fost, în cursul secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, cel mai cunoscut exponent al teoriei dreptului natural. Luteran născut în Germania, dar activ ca profesor de drept mai ales în Suedia, la Universitatea din Lund, Pufendorf este autorul unui considerabil volum de scrieri, între care se detașează masivul său tratat *On the Law of Nature and Nations* (*Despre legea naturii și a națiunilor*, 1672), dedicat regelui suedez. Un an mai tîrziu, Pufendorf publică o versiune prescurtată a acestei lucrări, dedicată, de data aceasta, cancelarului Universității din Lund și intitulată *De officio hominis et civis juxta legem naturalem libri duo* (*Despre datoriile omului și cetățeanului conform legii naturale, în două cărți*).

Cartea întîi tratează, într-o manieră generală, două probleme intim legate în concepția lui Pufendorf. Cea dintîi este noțiunea de drept sau lege naturală, iar cea de-a doua vizează natura omului și consecințele ce decurg din aceasta. Legătura este limpede explicată în primul capitol („Despre acțiunea omenească") al lucrării. Aici, Pufendorf arată că, pentru a explica temeiul obligațiilor legale, trebuie să fie lămurită, mai întîi, natura acțiunii umane și a legilor, în general. Acțiunea omenească însă își are originea în facultățile omenești dăruite de Creator. Aceasta presupune că este nevoie, mai întîi, de clarificarea naturii acestor facultăți (*facultas*). Acest lucru este destul de obișnuit în epocă, iar faptul că Pufendorf se referă la activitatea umană mai înainte de orice ca o sumă de mișcări ne indică o influență a noii filozofii mecaniciste a secolului al XVII-lea, în special aceea a lui Descartes și Hobbes. Scopul său nu este însă, în nici un caz, acela de a elabora o psihologie mecanicistă, ci de a delimita sfera acțiunilor imputabile individului, care sînt, în opinia sa, acelea a căror cauză este chiar persoana, mai ales cele care izvorăsc direct din voința acesteia.

Viziunea voluntaristă este baza pe care este introdusă, în următorul capitol („Despre regula acțiunilor omenești, ori despre lege, în general"), necesitatea legii și a obedienței față de un superior. Voințele oamenilor fiind diferite și instabile, ele tind în diferite „direcții". De aici rezultă o dezordine ce nu poate fi evitată decît prin recurgerea la o „regulă fixă" care să se opună „diversității înclinațiilor și dorințelor". După Pufendorf, această regulă fixă a vieții omenești este legea (*lex*), care se împarte în „naturală" și „pozitivă".

Necesitatea și caracterul legii naturale depind, după cum citim în capitolul 3 („Despre legea naturală"), de natura omului. Acesta este o ființă dominată de o pasiune care, în mod normal, eclipsează toate celelalte pasiuni: dorința de a se prezerva pe sine (și această teorie despre ego-

ismul existențial al omului este destul de răspîndită în epocă, de pildă la Hobbes). Pe de altă parte însă, slăbiciunea naturală a omului face ca el să aibă nevoie de ajutorul celorlalți. În același timp, el are și o capacitate de a face rău altora, capacitate mai mare decît a altor animale. Iată de ce, pentru a trăi în siguranță, este necesar ca individul să își unească forțele cu alții. Legea naturală nu este altceva, conform lui Pufendorf, decît legea acestei „sociabilități" (*socialitas*) care îi învață pe oameni cum să fie utili unii altora. Autorul acestei legi adaptate naturii umane este chiar artizanul acestei naturi, adică Dumnezeu. Demonstrația acestui fapt nu este dezvoltată în detaliu de Pufendorf. El se limitează să indice că ea se bazează pe „rațiunea naturală", care duce la concluzia că Dumnezeu este acela care i-a obligat pe oameni să asculte de legea naturală, întrucît aceștia sînt concepuți de ființa divină ca mijloace pentru scopurile sale. De asemenea, doar omul este o ființă religioasă, în sensul că doar el se teme de Dumnezeu, ceea ce, pentru Pufendorf, este o indicație că omul știe în sinea sa că, încălcînd legea naturală prin pacăt, el îl ofensează pe Dumnezeu. În capitolul următor, dedicat datoriilor omului față de ființa supremă, Pufendorf extrage și consecința acestei poziții: religia este esențială pentru existența unui stat.

Capitolele 5–13 ale primei părți tratează diversele genuri de datorii care decurg din principiile dreptului natural. Astfel, omul are mai întîi datorii față de sine însuși, în primul rînd datoria de a-și prezerva viața care îi este dată de Creatorul său. Aceasta implică, evident, și un drept de autoapărare, a cărui exercitare este urmărită în detaliu de Pufendorf. Urmează apoi datoriile pe care le avem față de alți oameni și, în primul rînd, aceea de a nu le face rău acestora. Principiile legii naturale mai implică și recunoașterea egalității naturale a oamenilor. Această egalitate este legitimată de Pufendorf prin două argumente care spun multe despre sursele intelectuale ale teoriei sale. Pe de-o parte, el reia teoria hobbesiană conform căreia oamenii au o capacitate naturală, în ultimă instanță, egală de a-și face rău unul altuia, prin aceea că oricare poate să îl ucidă, la nevoie, pe celălalt, fie prin forța fizică, fie prin viclenie ori surpriză. Pe de altă parte, Pufendorf pare să introducă, într-o anumită măsură, o doză de aristotelism scolastic în discursul său despre egalitate, care este dedusă și din aceea că fiecare în parte are obligația naturală de a practica regulile sociabilității față de ceilalți.

O mențiune aparte trebuie să fie făcută, în contextul teoriei despre datorii, ideilor pe care Pufendorf le avansează cu privire la „acorduri" (*pacta*). Insistența sa că toate datoriile asumate de oameni, cu excepția celor care decurg direct din legea naturală, presupun existența acestor acorduri, fie tacite, fie explicite, este suficientă pentru a-l atașa la grupul acelor autori (între care Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau, Kant) care reprezintă în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea ceea ce s-a numit doctrina „contractului social".

Ultimul capitol din prima carte („Despre interpretare") conţine o schiţă de hermeneutică a normelor legale. O atenţie specială, în acest context, este dedicată analizei sensului cuvintelor.

Cartea a II-a a *Datoriilor* cuprinde ceea ce am putea califica drept secţiunea politică şi socială a lucrării. Primul capitol enunţă, destul de previzibil dacă ne gîndim la orientarea contractualistă a gîndirii lui Pufendorf, o teorie asupra stării de natură. După aceasta, starea de natură poate fi privită din trei puncte de vedere. Din perspectiva relaţiei cu Dumnezeu, aceasta este condiţia în care omul a fost aşezat de Creatorul său. Din perspectiva relaţiei fiecărui om cu sine, ea poate fi privită, printr-un „efort imaginativ", drept condiţia pe care fiecare trebuie să o înfrunte atunci cînd rămîne singur, fără ajutorul celorlaţi, bazîndu-se doar pe condiţia naturii umane. Referinţa la lucrările imaginaţiei ne arată că, pentru Pufendorf, starea de natură este, în parte, o construcţie mentală. Dacă omul ar fi trăit astfel, condiţia sa ar fi fost mult mai mizerabilă decît cea a animalelor. A treia perspectivă este aceea a relaţiilor fiecărui om cu ceilalţi: se spune că oamenii sînt în starea de natură atunci cînd au un superior comun. Doar în acest sens, după Pufendorf, se poate spune că starea de natură se opune stării civile. Aceasta nu mai este însă o operaţiune a intelectului, ci o posibilitate reală. Acest caracter dual al stării de natură, acela de a fi o ipoteză intelectuală şi o realitate empirică, este explicit admis de Pufendorf în paragraful 6 al capitolului despre starea de natură unde el extinde categoria la relaţiile dintre state suverane (exact ceea ce face, de pildă, şi Hobbes).

Capitolele 2–4 urmează o ordine a expunerii care este şi ea destul de comună în secolul al XVII-lea. Aici sînt discutate formele de asociere naturală în care intră oamenii: mai întîi, familia ca o alianţă între un bărbat şi o femeie (şi despre care Pufendorf crede că este cea dintîi formă de viaţă socială), apoi autoritatea şi datoriile părinţilor faţă de copii (puterea paternă fiind declarată drept cea mai veche şi cea mai sacră formă de autoritate — *imperium*) şi, în fine, relaţia dintre stăpîn şi *servus* (termen care poate fi tradus atît ca „sclav", cît şi ca „servitor", ceea ce indică faptul că autoritatea stăpînului poate avea, aşa cum recunoaşte şi Pufendorf, „diferite grade"). În cazul servituţii, indiferent de grad, Pufendorf arată că există o limită a puterii pe care stăpînul o poate exercita: pentru că servul este, în orice caz, un om, stăpînul său nu are în nici un fel dreptul de a-l trata exact ca pe o proprietate a sa, de care să abuzeze cum doreşte şi pe care să o distrugă după plac.

Capitolul 5 al Cărţii a doua tratează cauzele formării statelor. După Pufendorf, acest proces este unul prin care capii micilor societăţi naturale (familiile) abandonează o parte din libertatea lor naturală pentru a se asocia într-un stat (*civitas*). Motivul care îi împinge să o facă este nevoia de a se feri de consecinţele actelor de agresiune care pot veni din partea altor oameni. Constituirea comunităţii politice este necesară pentru că, admite Pufendorf, nu există nici o altă cale prin care oamenii

să se abțină de la a face rău altora. Legea naturală nu este de ajuns și trebuie să fie suplimentată de legea civilă, căci tendința omului de a face rău pentru profit sau din teamă este prea mare. În plus, mulți oameni sînt neatenți la „forța rațiunii" care ar trebui să le indice felul în care ar trebui să se poarte unul față de altul. Acest argument este susținut de un apel la natura justiției divine: aceasta procedează încet, lăsînd un timp în care faptele unor oameni neatenți la ce li se poate întîmpla în viitor (a se citi: la Judecata de Apoi) pot rămîne nepedepsite. Rezultă că remediul perfect pentru descurajarea acțiunilor rele poate fi găsit numai într-un stat care își dezvăluie astfel principala sa menire: aceea de a apăra pacea civilă.

Capitolul următor („Despre structura internă a statelor") nu este, așa cum ar lăsa titlul să se înțeleagă, un exercițiu de sociologie politică. Aici, Pufendorf explică geneza statului ca persoană de drept recurgînd la argumentul contractualist (în care îl urmează îndeaproape pe Hobbes). Voințele tuturor pot fi unite, arată Pufendorf, într-una singură, ceea ce duce la instituirea unei „persoane morale compozite". Aceasta este forma „obișnuită" prin care se poate forma un stat, prin consimțămîntul tuturor; cine nu consimte rămîne în afara statului. După acest act, urmează un „decret" prin care se introduce o anume formă de guvernămînt. Relatarea lui Pufendorf ne indică două lucruri. Primul, acela că el distinge între contractul de asociere și contractul de guvernare. Al doilea privește succesiunea necesară a celor două genuri de contract: mai întîi, contractul de asociere pune bazele corpului politic, după care contractul de guvernare specifică exact forma de exercitare a puterii suverane. În acest moment, se pune întrebarea dacă această istorie a formării artificiale (prin consimțămînt) a corpului politic și a autorității suverane nu contrazice teza originii divine a autorității politice. Pufendorf este atent să precizeze că una nu o exclude pe cealaltă, pentru că instituția statelor ar fi chiar aceea care ar favoriza cel mai mult practicarea legii naturale. Un element mai puțin vizibil dar esențial în teoria privitoare la trecerea sancționată de Divinitate, de la starea naturală la cea civilă, este acela care se referă la populație. Creșterea populației (dictată și aceasta, la origine, de Dumnezeu) este aceea care face necesar ca oamenii să se unească pentru a evita consecințele unei conviețuiri din ce în ce mai insuportabile.

Funcțiile statului sînt tratate în capitolul 7. Așa cum am văzut și pînă acum, ele se pot reduce la apărarea vieții și ordinii civile, ceea ce este imposibil fără recursul la magistrați și la impozite. Formele de guvernare sînt expuse în capitolul următor al cărui plan este, de asemenea, destul de tradițional: există trei forme de stat (monarhia care a fost declarată în capitolul anterior drept forma superioară de guvernare pentru că este lipsită de diviziuni interne, aristocrația și democrația cărora le corespund diferite vicii politice). O categorie aparte este aceea de republică atipică (*respublica irregularis*) care poate lua formele cele mai variate și se caracterizează prin faptul că reunește instituții aparținînd diferitelor

forme de guvernare într-o relativă stabilitate făcută posibilă de obicei sau de legea publică. Probabil că această categorie acoperă concepția și critica lui Pufendorf privitoare la regimul mixt. În finalul capitolului, Pufendorf arată că există și „sisteme de state" care iau ființă fie prin pactul care stabilește că mai multe state au un rege în comun, fie printr-o alianță.

Capitolele 9–12 discută drepturile și datoriile suveranului. Acesta se sprijină pe consimțămîntul celor guvernați, însă de aici nu trebuie să se deducă faptul că monarhia lui Pufendorf este neapărat o monarhie constituțională limitată, întrucît viziunea sa asupra a ceea ce constituie consimțămînt este extrem de generoasă. Capitolul 13 arată (în maniera lui Bodin și a lui Hobbes) că suveranul are drept de viață și de moarte asupra supușilor: un drept direct în legătură cu eliminarea și pedepsirea răufăcătorilor și unul indirect ce decurge din datoria de a asigura apărarea statului. Un lucru remarcabil în acest capitol este atitudinea liberală a lui Pufendorf cu privire la pedeapsa legală. Aceasta nu mai este văzută, în primul rînd, ca o răzbunare (a suveranului, a victimei sau a lui Dumnezeu), ci ca o acțiune motivată inițial de binele celui pedepsit, în vederea reformării acestuia.

Capitolele 13–16 tratează chestiuni de drept internațional (războiul și tratatele) într-o manieră evident influențată de Grotius. Lucrarea se termină cu capitolul 18 al cărții a doua, în care Pufendorf enunță datoriile cetățenilor și maniera în care acestea încetează.

Direct sau indirect, prin intermediul traducerilor și interpretărilor (mai cu seamă cele ale lui Jean Barbeyrac), Pufendorf și, în special, cartea *Despre datoriile omului și cetățeanului* au avut un ecou considerabil în Europa secolului următor apariției sale, mai cu seamă în lumea protestantă. Rousseau este doar unul dintre numele importante care dovedesc această influență. De la sfîrșitul secolului al XVIII-lea însă și o dată cu declinul aproape total al teoriei drepturilor naturale ocazionat de utilitarism și de pozitivismul juridic al secolelor al XIX-lea și al XX-lea, Pufendorf a fost aproape uitat. Revigorarea relativ recentă a contractualismului, precum și avîntul studiilor istorice au făcut însă posibilă recuperarea sa ca unul din gînditorii importanți ai ordinii politice, în general, și ai jurisprudenței internaționale.

Referințe

Ediție de referință

Samuel Pufendorf, *On the Duty of Man and Citizen according to Natural Law*, James Tully (ed.), traducere de Michael Silverthorne după originalul latin din 1673, Cambridge University Press, Cambridge, 1991

Exegeză

Knud Haakonsen, *Natural Law and Moral Philosophy from Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996

John Macdonell (ed.), *Great Jurists of the World*, J. Murray, Londra, 1913
Kari Saastamoinen, *The Morality of the Fallen Man: Samuel Pufendorf on Natural Law*, SHS, Helsinki, 1995

Alte scrieri

Samuel Pufendorf, *The Political Writings of Samuel Pufendorf*, Craig L. Carr (ed.), Oxford University Press, New York, 1994
Samuel Pufendorf, *The Whole Duty of Man According to the Law of Nature*, Charles Harper, Londra, 1691
Samuel Pufendorf, *On the Law of Nature and Nations. Eight Books*, R. Sare, Londra, 1717
Samuel Pufendorf, *On the Natural State of Man: the 1678 Latin edition and English translation*, traducere, note şi introducere de Michael Seidler, E. Mellen Press, Lewinston, New York, 1990

CĂTĂLIN AVRAMESCU

R

John Rawls (n. 1921)
O TEORIE A DREPTĂŢII (1971)

Prin *A Theory of Justice* (*O teorie a dreptăţii*)*, John Rawls centrează discuţia despre dreptate în zona politicului: dreptatea nu este considerată o virtute a unor caractere umane sau o calitate a unor acţiuni individuale, ci este privită ca o calitate a unei societăţi. Rawls nu pune problema dacă o persoană, o acţiune, sau rezultatul unei acţiuni sînt drepte sau nedrepte, ci dacă o societate este sau nu este dreaptă.

În acest context, lucrarea propune şi aduce argumente în favoarea unei teorii a dreptăţii, adică a unei teorii care să expliciteze sensul a ceea ce numim o societate dreaptă. O teorie *a dreptăţii* este considerată lucrarea fundamentală a lui Rawls, cea în care el dezvoltă concepţia despre dreptate care l-a făcut celebru. Lucrările care au urmat acesteia nu aduc modificări majore teoriei, continuînd discuţia despre dreptate în cadrul oferit de cartea de faţă şi dezvoltînd argumente care au fost mai puţin discutate în *O teorie a dreptăţii*.

Lucrarea este structurată în părţi, capitole şi subcapitole: 87 de subcapitole împărţite în nouă capitole care la rîndul lor sînt împărţite în trei mari părţi. Prima parte — „Teoria" — prezintă succint cadrul teoretic şi apoi dezvoltă principalele argumente aduse în favoarea ei. A doua parte — „Instituţii" — arată cum se poate aplica teoria la cazuri particulare, precum ideea de toleranţă, ideea de merit moral sau ideea de nesupunere civică. Cea de-a treia parte — „Finalităţi" — se ocupă de concepţia despre bine a individului şi rolul acesteia în justificarea teoriei asupra dreptăţii propusă în prima parte.

Concepţia despre dreptate dezvoltată de Rawls în *O teorie a dreptăţii* trebuie, argumentează el, să stea la baza unei societăţi „bine-ordonate". Rawls caută deci să afle care sînt principiile dreptăţii sociale, adică acele principii ce reprezintă criterii de evaluare a dreptăţii unei societăţi, nu a dreptăţii actelor particulare ale unor indivizi particulari. Aceasta înseamnă că obiectul principiilor dreptăţii (ceea ce au în vedere aceste principii) nu este altceva decît structura de bază a unei societăţi, adică felul în care principalele instituţii sociale se integrează într-o schemă de cooperare. Această concepţie despre dreptate se întemeiază pe o anumită concepţie despre societate: societatea este o asociere de persoane care cooperează în vederea avantajului reciproc. Prin urmare, ea este ca-

racterizată atît de conflict, cît și de identitatea de interese. Există o identitate de interese, căci cooperarea socială face posibilă o viață mai bună decît ar fi avut fiecare membru al societății dacă ar fi trăit pe cont propriu, iar conflictul de interese apare în legătură cu felul în care este distribuit cîștigul obținut în urma cooperării. Principiile dreptății sînt necesare pentru a determina felul în care acest cîștig trebuie distribuit. De aceea, dreptatea se aplică structurii de bază a societății, adică felului în care principalele instituții stabilesc drepturile și datoriile fundamentale, și determină distribuirea avantajelor obținute în urma cooperării sociale.

Rawls își prezintă teoria mai întîi sub forma unei concepții generale despre dreptate. Conform acestei concepții generale, „toate bunurile sociale primare — libertate, șanse, venit, avere și bazele respectului de sine — trebuie distribuite egal în toate cazurile cu excepția celor în care distribuirea inegală a vreunuia dintre aceste bunuri este în avantajul celor mai puțini avantajați" (p. 303). Bunurile sociale primare sînt lucruri pe care orice om rațional, oricare ar fi scopurile sale particulare (sau concepția sa despre bine), dorește să le aibă într-o cît mai mare măsură, căci ele sînt mijloace necesare pentru atingerea oricărui alt scop (îndeplinirea oricărui plan rațional de viață).

Cel mai adesea însă această teorie a dreptății este prezentată sub forma celor două principii ale dreptății, cunoscute drept „principiile lui Rawls". Primul principiu guvernează bunurile primare legate de ideea de libertate. Cel de-al doilea principiu este alcătuit din două părți, una guvernînd bunurile primare de venit și avere, cealaltă șansele de a ocupa o anumită poziție în structura societății.

Conform primului principiu în formularea sa finală, „fiecare persoană are un drept egal la cel mai extins sistem de libertăți de bază care este compatibil cu un sistem de libertăți similar pentru toți ceilalți" (p. 302).

Conform celui de-al doilea principiu, „inegalitățile sociale și economice trebuie structurate astfel încît să fie atît: a) în cel mai mare beneficiu al celor mai puțin avantajați" (principiul diferenței), „cît și b) atașate funcțiilor și pozițiilor deschise tuturor în condiții echitabile de egalitate de șanse" (*ibid*.).

Precum se vede și din formularea concepției generale despre dreptate, principiile lui Rawls pleacă de la presupoziția că toți membrii societății, indiferent de înzestrările lor naturale sau de poziția lor socială, sînt la fel de îndreptățiți să se bucure de beneficiile care rezultă din cooperarea socială pentru că în definirea societății toți sînt tratați ca persoane libere și egale. Concluzia ce trebuie trasă de aici nu este că o distribuție dreaptă a bunurilor primare este una egală, ci că o distribuție egală a bunurilor primare nu trebuie justificată. Ceea ce trebuie justificat este doar o distribuție inegală: dacă acceptăm inegalitățile, ele trebuie justificate, trebuie arătat că sînt drepte. Aceasta este ceea ce fac cele două

principii: primul principiu se referă în acest sens la distribuția libertății, în timp ce cel de-al doilea principiu se referă la distribuția a) venitului și b) a șanselor de a ocupa o anume poziție într-o instituție. Astfel, de exemplu, o inegalitate de venit nu poate fi justificată (nu poate fi, prin urmare, considerată dreaptă) decît dacă duce la avantajul celor mai puțin avantajați.

O astfel de concepție ce are la bază un set de principii ridică o problemă serioasă: ce se întîmplă în cazurile în care un același aranjament sau o aceeași măsură respectă un principiu, dar îl încalcă pe celălalt? Pentru a rezolva această problemă este nevoie de o regulă de ordonare între principii care să indice ce principiu trebuie respectat cu precădere în asemenea situații. În cazul lui Rawls, această regulă indică prioritatea libertății (prioritatea primului principiu asupra celui de-al doilea): trebuie să respectăm mai întîi cerințele celui dintîi principiu și doar dacă acestea sînt satisfăcute să le respectăm și pe cele definite de cel de-al doilea principiu. Libertatea nu trebuie restrînsă deci decît de dragul libertății; o restrîngere a libertății nu se poate justifica și nu poate fi compensată de creșterea avantajelor economice sau sociale. Restrîngerea unei libertăți este justificată doar dacă ea întărește întregul sistem de libertăți de care se bucură toți membrii societății, iar o libertate mai mică decît o libertate egală se justifică doar dacă este acceptabilă pentru cei care se vor bucura de o mai mică libertate.

O a doua regulă de prioritate indică a) prioritatea dreptății asupra eficienței și bunăstării; aceasta revine la a spune că cel de-al doilea principiu este anterior în ordine lexicală (cu alte cuvinte, cerințele lui trebuie respectate înaintea cerințelor) principiului eficienței și al maximizării sumei avantajelor și b) prioritatea egalității de șanse asupra principiului diferenței: o inegalitate de șanse este justificată doar dacă are drept efect creșterea șanselor celor mai dezavantajați.

Pentru a întemeia această concepție asupra dreptății, Rawls imaginează o procedură de justificare a acestor două principii. Aceasta este cea care va face ca teoria lui Rawls să fie o formă de contractualism, o concepție care generalizează teoria contractului social, unde ideea de bază este că principiile dreptății sînt obiectul unui acord originar. Conform teoriei contractului social, starea de natură este anterioară stării de societate, aceasta din urmă fiind rezultatul unui contract în care părțile contractante sînt indivizii din starea de natură. Contractul stabilește deci regulile pe care indivizii sînt de acord să le respecte pentru a trăi sub o putere comună. Așa se întîmplă și în lucrarea lui Rawls, unde principiile dreptății, deci principiile care vor guverna structura de bază a societății, trebuie să fie alese în corespondentul rawlsian al stării de natură. Doar în acest caz ele vor fi justificate.

Acest corespondent al stării de natură în teoria lui Rawls este poziția originară, „interpretarea filozofic privilegiată a situației inițiale". Argumentul lui Rawls în favoarea celor două principii este următorul:

dat fiind că a) poziţia originară reprezintă anumite trăsături pe care este rezonabil să le acceptăm şi b) principiile alese în această situaţie originară sînt cele două principii ale dreptăţii atunci înseamnă că c) cele două principii ale dreptăţii sînt justificate, adică sînt într-adevăr principiile dreptăţii.

Trăsăturile poziţiei originare sînt prezentate sub cîteva aspecte: circumstanţele dreptăţii, constrîngerile formale asupra conceptului de „corectitudine morală", vălul ignoranţei, raţionalitatea părţilor şi presupoziţia despre motivaţia părţilor. Părţile din situaţia originară caracterizată de aceste trăsături trebuie să aleagă dintr-o listă finită de principii pe cele care li se par cele mai bune.

Circumstanţele dreptăţii se referă la condiţiile normale în care cooperarea umană este nu numai posibilă, ci şi necesară. Ele sînt circumstanţe obiective (faptul că pe acelaşi teritoriu trăiesc în acelaşi timp mai mulţi indivizi cu trăsături fizice şi mentale relativ similare în condiţii de limitare moderată a resurselor) şi circumstanţe subiective (faptul că părţile au interese şi nevoi similare sau complementare, astfel că este posibilă cooperarea reciproc avantajoasă între ei şi faptul că fiecare individ are propriul său plan de viaţă şi deci scopuri diferite, ceea ce face ca indivizii să aibă cereri conflictuale asupra resurselor).

Constrîngerile formale asupra conceptului de „corectitudine morală" se referă la condiţiile pe care trebuie să le îndeplinească principiile prezentate părţilor în poziţia originară. Acestea sînt: 1) *condiţia generalităţii* (principiile prezentate trebuie formulate în termeni generali: nu trebuie folosite nume proprii, iar predicatele trebuie să exprime proprietăţi şi relaţii generale), 2) *condiţia universalităţii* (principiile trebuie să poată fi aplicate în mod universal, adică să fie aplicabile oricui, doar în virtutea faptului ca este o persoană morală), 3) *condiţia publicităţii* (principiile alese vor servi drept o concepţie publică a dreptăţii, adică toată lumea va şti care sînt aceste principii care guvernează structura de bază a societăţii), 4) *condiţia ordonării* (principiile trebuie să ofere o ordonare a pretenţiilor aflate în conflict) şi 5) *condiţia finalităţii* (principiile alese trebuie să servească drept o curte finală de apel, faţă de care nu există standarde mai înalte). Doar principii care îndeplinesc aceste condiţii pot apărea pe lista de principii dintre care trebuie să aleagă părţile în situaţia originară.

Una din trăsăturile esenţiale ale acestei situaţii de alegere este vălul ignoranţei. El are rolul de a anula efectul contingenţelor naturale şi sociale, de a asigura că alegerea principiilor pentru structura de bază a unei societăţi nu este influenţată de aceste consideraţii irelevante din punct de vedere moral. El are în vedere faptul că părţile din poziţia originară nu-şi cunosc locul pe care îl ocupă în societate, înzestrările naturale (inteligenţa, forţa fizică etc.), concepţia despre bine (ce planuri raţionale de viaţă au), trăsăturile psihologice particulare sau trăsăturile societăţii lor (situaţia economică şi politică, nivelul de civilizaţie şi cultură); de asemenea, ei nu ştiu din ce generaţie fac parte. În acest fel, el asigură că părţile sînt situate similar şi că principiile dreptăţii sînt rezul-

tatul unui acord echitabil, adică un acord la care se ajunge într-o situație echitabilă între indivizi ca persoane morale egale. Aceasta este ceea ce are Rawls în vedere atunci cînd își numește teoria „dreptatea ca echitate". Părțile sînt totuși înzestrate cu anumite cunoștințe generale: ele știu că societatea este caracterizată de circumstanțele dreptății și, de asemenea, ele cunosc fapte generale despre societatea umană (despre treburile politice, principiile de teorie politică, legile psihologiei umane etc.).

Părțile sînt caracterizate și prin tipul de raționalitate pe care îl folosesc pentru a alege; o persoană rațională este considerată a fi cea care își ordonează în mod coerent opțiunile care îi stau la dispoziție în funcție de preferințe (în funcție de cît de bine îi ajută la atingerea scopurilor, la îndeplinirea planului rațional de viață și în funcție de șansele lor de succes). Astfel este justificată și alegerea bunurilor primare în situația originară: dat fiind că părțile sînt în acest sens raționale, deci în alegerea principiilor încearcă să-și urmărească interesele cît pot de bine, dar nu-și cunosc propriile interese (propria concepție despre bine), ele vor prefera cît mai multe bunuri primare pentru că acestea sînt mijloace în atingerea oricărui scop.

O trăsătură specială a raționalității părților este presupoziția motivațională: un individ rațional nu va suferi de invidie, adică părțile vor fi „reciproc dezinteresate": ele nu sînt interesate de interesele celorlalți, nu încearcă să aibă ceva în plus față de ceilalți, ci să-și îndeplinească cu cît mai mare succes propria concepție despre bine; de aceea, ele vor urmări să cîștige o cît mai mare cantitate de bunuri sociale, nu să aibă mai multe bunuri sociale decît ceilalți.

Argumentul pentru cele două principii pornește de la ideea că dacă situația de alegere este caracterizată de anumite trăsături, atunci alegerea se face după regula *maximin*, adică *maximum minimorum*. Conform acestei reguli, alegerea între două variante posibile se face în funcție de rezultatele cele mai proaste pe care respectivele variante le pot avea, urmînd deci să alegem acea variantă al cărei rezultat negativ este mai bun. Astfel, să presupunem că avem de ales, de exemplu, între a lua autobuzul și a lua metroul către serviciu. Dacă luăm autobuzul, am putea ajunge foarte repede, căci am merge mai direct, dar s-ar putea totodată întîmpla să fie oră de vîrf și să întîrziem foarte mult. Pe de altă parte, dacă luăm metroul, facem oricum mai mult decît cu autobuzul atunci cînd nu este oră de vîrf, iar în cel mai rău caz întîrziem puțin, mult mai puțin decît cu autobuzul la ora de vîrf. Dacă vrem să alegem conform regulii *maximin* între a lua autobuzul și a lua metroul, ceea ce trebuie să avem în vedere și să comparăm nu sînt variantele fericite, în care nu este ora de vîrf, respectiv cea în care vine metroul imediat, ci variantele nefericite. De aceea, cel care raționează conform acestei reguli va alege să meargă cu metroul, căci în cel mai rău caz cu acesta va fi mai bine decît cu autobuzul. Altfel spus, cel care raționează conform acestei reguli preferă să evite cea mai rea variantă decît să încerce să o obțină pe cea mai bună.

Dacă urmăm regula *maximin* în situația originară, argumentează Rawls, atunci vom ajunge să alegem cele două principii enunțate mai devreme. Pentru a arăta că în situația originară vor fi alese cele două principii este deci de ajuns să arătăm ca ea este caracterizată de respectivele trăsături. Astfel, Rawls arată că părțile din situația originară 1) nu pot calcula probabilitățile de a ajunge într-o poziție socială sau alta (din cauza vălului de ignoranță), 2) preferă să-și asigure un minim satisfăcător decît să riște să-și piardă dreptul egal la libertăți și 3) gîndesc că celelalte principii au consecințe intolerabile.

Unul din scopurile principale ale lucrării discutate este să ofere argumente puternice împotriva utilitarismului, în special în forma sa clasică. Aceasta revine la a arăta că, în poziția originară, părțile vor respinge principiul clasic al utilitarismului, fiind explicate temeiurile pentru această respingere.

Principiul utilitarismului este justificat printr-un apel la ideea observatorului ideal (imparțial și rațional): acesta este principiul pe care l-ar alege un observator ideal, perfect simpatetic, care ar lua în considerare suma netă de plăcere simțită de fiecare dintre cei afectați de un anume sistem social. Această metodă de justificare, arată Rawls, este relevantă pentru un principiu de alegere rațională la nivelul unui singur individ, dar nu și pentru principiul de alegere rațională la nivelul societății. A o folosi la acest nivel ar însemna a nu lua în serios distincția dintre persoane; un individ poate renunța la plăcerea fumatului, de exemplu, în schimbul plăcerii (sau lipsei de durere a) stării de sănătate, dar nu este același lucru să spui că o sumă mai mică de plăcere a lui Mihai este compensată de plăcerea mai mare a lui Andrei. Imparțialitatea observatorului ideal este de fapt impersonalitate.

Dat fiind că părțile din situația originară sînt reciproc dezinteresate, adică nu sînt deloc interesate de atingerea intereselor celorlalți, ele nu au nici un motiv să aleagă principiul utilitarist clasic care din această perspectivă ar fi ales în situația originară de persoane perfect altruiste. Ele vor prefera cele două principii principiului clasic al utilitarismului.
Teoria dreptății a lui J. Rawls este considerată cea mai influentă carte de filozofie politică din secolul al XX-lea. Nu numai că a constituit reformularea și reafirmarea principiului liberal în secolul al XX-lea, dar ea a fost de fapt responsabilă de revigorarea discuțiilor normative în filozofia politică începînd cu anii '70. Se recunoaște de obicei că această lucrare a reprezentat punctul de referință al discuțiilor în filozofia politică contemporană, că întreaga arenă a acestor discuții a luat naștere din criticile aduse teoriei lui Rawls.

Criticile au venit în principal din două părți. Pe de o parte, Rawls a fost criticat de pe poziții liberale, de adepții concepției libertariene, după care concepția lui Rawls ar fi o variantă a dreptății redistributive și astfel ar suferi de toate defectele acesteia[1]; argumentele lor își propun să arate că statul trebuie restrîns la statul minimal, statul a cărui singură sarcină

este cea de protecție a cetățenilor săi. Pe de altă parte, teoria lui Rawls a fost criticată de adepții teoriilor comunitariene, pentru care ea suferă de defectele oricărei teorii liberale: nu ia în considerare faptul că societatea este o comunitate, că membrii societății nu pot fi priviți doar ca indivizi izolați, cu scopuri pe care și le urmăresc în mod individual, ci că scopurile și idealurile indivizilor, chiar felul în care își construiesc eul, sînt influențate de societate.

Schematic vorbind, acestea au fost punctele de vedere care s-au născut în discuția contemporană o dată cu apariția cărții lui John Rawls. Dat fiind faptul că aceste puncte de vedere, dezvoltate în poziții mature în ultimii douăzeci de ani, sînt cele mai influente și azi, putem spune că, deși indirectă, influența lucrării lui Rawls se face încă simțită.

Note

* Citatele din text sînt din John Rawls, *A Theory of Justice*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971. Traducerea lor este făcută de autorul articolului.

[1] Reprezentativă pentru această abordare este lucrarea lui Robert Nozick, *Anarhie, stat și utopie*, 1997. Argumentul lui Nozick împotriva dreptății distributive este că dacă acceptăm această teorie atunci trebuie să acceptăm și că este justificat ca în anumite situații să încălcăm dreptul la proprietate al oamenilor (atunci cînd dreptul la proprietate duce la încălcarea cerințelor dreptății distributive), ceea ce — după Nozick — este inacceptabil.

Referințe

Ediție princeps

John Rawls, *A Theory of Justice*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971

Ediție românească (fragment)

John Rawls, „Dreptatea ca echitate", în *Teorii ale dreptății sociale*, Adrian Miroiu (ed.), Editura Alternative, București, 1996

Bibliografie

Stephen Mulhall, Adam Swift, *Liberals and Communitarians*, Blackwell Publishers, Oxford, 1992

Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1978

Robert Nozick, *Anarhie, stat și utopie*, Humanitas, București, 1997

Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982

Onora O'Neill, *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989

Susan Moller Okin, *Justice, Gender and the Family*, Basic Books, New York, 1989

Alte scrieri

John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993

MARA MARIN

Joseph Raz
MORALITATEA LIBERTĂŢII (1986)

Încă înainte de apariţia în 1986 a cărţii *The Morality of Freedom* (*Moralitatea libertăţii*)*, Joseph Raz se număra deja printre profesorii de la Universitatea din Oxford a căror operă era unanim recunoscută. Fellow la Balliol College, una dintre instituţiile care au întemeiat tradiţia academică britanică cu multe secole în urmă, Raz era deja autorul sau editorul a numeroase volume tratînd unele dintre principalele teme ale teoriei dreptului, ale filozofiei morale şi politice. Meritul cărţii de faţă (distinsă de Asociaţia Britanică de Studii Politice cu W.J.M. Mackenzie Book Prize) este acela de a fi încorporat o parte dintre concluziile sale referitoare la natura autorităţii legii, a obligaţiei politice şi a relaţiei dintre drept şi morală în cadrul unei teorii ce afirmă condiţiile de legitimitate ale autorităţii politice plecînd de la o perspectivă perfecţionistă asupra promovării libertăţii individuale, a autonomiei personale şi a pluralismului valoric.

Liberalismul lui Raz se apropie, în această privinţă, mai mult de ideile profesate de Isaiah Berlin sau John Gray, la rîndul lor preocupaţi de definirea libertăţii în contextul unei pluralităţi de valori, opţiuni şi moduri de viaţă incompatibile, însă respinge tipul de analiză conceptuală a ideii de „libertate" care se regăseşte în celebrul eseu al lui Berlin, „Two Concepts of Liberty"[1]. În opinia lui Raz, claritatea conceptuală nu este suficientă pentru înţelegerea semnificaţiei libertăţii, în lipsa unor principii morale care să o susţină. Raz se deosebeşte în acelaşi timp şi de alţi autori, precum John Rawls (1971), Ronald Dworkin (1985) sau Brian Barry (1965), în special prin abordarea perfecţionistă a ideii de libertate şi autonomie personală, o abordare opusă perspectivei neutraliste şi individualiste a curentului dominant în gîndirea liberală a ultimelor două decenii. Rolul autorităţii politice este pentru Raz acela de a promova autonomia morală şi libertatea indivizilor, oferind acestora o diversitate de oportunităţi şi alternative pentru a alege moduri şi stiluri de viaţă demne de urmat.

Teoria libertăţii reprezintă, de altfel, o parte a unei concepţii mai cuprinzătoare despre temeiurile legitimităţii autorităţii politice, contribuind la definirea limitelor şi îndatoririlor acesteia. Autoritatea politică trebuie să respecte o serie de principii legate de protejarea şi promovarea libertăţii, încălcarea acestora afectînd în mod direct legitimitatea pe care, afirmă Raz, orice autoritate o reclamă. Care este natura autorităţii politice, care sînt condiţiile de legitimitate a acesteia şi, în acest context, semnificaţia consimţămîntului de a fi guvernat, precum şi natura obligaţiei pe care o avem fiecare dintre noi în faţa autorităţii politice şi, în particular, în faţa legii, sînt întrebări cărora Raz încearcă să le ofere un răspuns pe parcursul primei părţi a cărţii, „Limitele autorităţii".

jinirea acelor stiluri de viață și valori unanim apreciate este o problemă socială și nu una individuală: este întotdeauna nevoie de o cultură care să le pomoveze prin atitudinile publice și instituțiile sale formale. Idealurile comune nu pot fi atinse decît prin eforturi comune, iar reținerea guvernului în numele antiperfecționismului conduce, în practică, la diminuarea sau la dispariția opțiunilor ce ar fi altfel posibile.

Raz pledează pentru valoarea intrinsecă a libertății, încercînd în același timp să separe liberalismul, ca doctrină politică a libertății, de individualismul[4] înțeles ca doctrină morală. Individualismul nu este, în opinia lui, unicul punct de plecare pentru argumentele în favoarea libertății, partea a treia a cărții fiind dedicată pledoariei pentru o moralitate liberală ale cărei temeiuri nu sînt individualiste. Pentru a ajunge la aceasta, Raz examinează mai întîi concepțiile potrivit cărora protejarea libertății depinde esențialmente de acceptarea unor principii ce afirmă existența unor drepturi inviolabile, libertatea indivizilor fiind definită de drepturile lor fundamentale. Unul dintre argumentele ce resping această poziție constată că autonomia personală a indivizilor poate fi subminată prin acțiuni individuale ori ale instituțiilor sociale, fără ca vreunul dintre aceste drepturi să fie în mod efectiv încălcat (p. 247). Definiția pe care o propune Raz este următoarea: un drept este moralmente fundamental atunci cînd justificarea lui este întemeiată pe existența unui interes al individului considerat a avea o valoare ultimă, cu alte cuvinte atît timp cît valoarea acelui interes nu este determinată de alte interese, ale individului ori ale altor persoane (p. 192). Prin urmare, drepturile nu pot reprezenta fundamentul tuturor considerațiilor morale (în particular, al celor privind valoarea libertății), întrucît natura lor derivă din natura intereselor indivizilor, iar acestea sînt considerate a fi suficiente pentru a impune obligații și îndatoriri celorlalți. Drepturile nu pot avea decît forța pe care o au interesele indivizilor. În același timp însă, modalitatea cea mai efectivă de a asigura respectarea acestor interese este instituționalizarea drepturilor, cu alte cuvinte o diviziune a muncii ce restrînge dreptul fiecăruia de a judeca el însuși care sînt îndatoririle justificate de interesele sale fundamentale, acordînd sarcina de a decide asupra valorii și importanței acestor interese unor instituții specializate a căror competență derivă din alcătuirea și modul lor de operare. Instituționalizarea drepturilor nu modifică natura lor, însă permite autorității politice ca, atît timp cît este legitimă, să acționeze conform propriei evaluări a intereselor indivizilor.

Dacă libertatea individuală nu este definită de drepturile fundamentale, atunci care ar putea fi temeiurile acesteia? Concepția perfecționistă a libertății elaborată de Raz pleacă de la idealul autonomiei personale și al pluralismului valoric, iar libertatea este prețuită întrucît reprezintă condiția în care individul autonom își modelează propria

viață în urma alegerilor succesive din rîndul unei multitudini de opțiuni posibile (p. 264).

În următoarea parte a cărții, „Societate și valoare", autorul examinează, între altele, relația dintre interesele și bunăstarea indivizilor (*well-being*), pe de o parte, și moralitate, pe de alta, concluzia lui Raz fiind aceea că eventualele conflicte între acestea nu pot fi decît accidentale: o persoană acționează în conformitate cu motivațiile morale atunci cînd interesele și bunăstarea acesteia se află într-o strînsă corelație cu realizarea acelor obiective ce promovează valorile comune și fericirea tuturor, interesele personale fiind imposibil de separat de preocupările morale ale individului (p. 320). Astfel, succesul vieții fiecăruia depinde de succesul acțiunilor și al relațiilor în care s-a angajat, iar acesta depinde la rîndul său de succesul în realizarea acestor obiective și, în același timp, de valoarea lor. Însă varietatea formelor sociale aflate la dispoziția fiecăruia dintre noi face posibilă și apariția „alegerilor tragice", a acelor alegeri în care fiecare dintre alternative conduce în mod inevitabil la pierderea sau abandonarea unor proiecte și relații de care sîntem profund atașați. Însă pentru Raz valoarea libertății depinde tocmai de existența unei multitudini de forme și stiluri de viață încorporînd virtuți incompatibile, ce nu pot fi simultan realizate pe parcursul unei singure vieți: este vorba, în primul rînd, de o concepție morală în centrul căreia se află idealul autonomiei personale, al libertății pozitive înțeleasă drept capacitatea de a fi autonom; în al doilea rînd, statul este dator nu doar să prevină încălcarea libertății, ci și să promoveze libertatea prin crearea condițiilor pentru autonomie. Statul are datoria de a promova autonomia indivizilor, însă în același timp poate fi îndreptățit în luarea unor măsuri coercitive menite a preveni acele acțiuni ale acestora ce tind să le afecteze autonomia (p. 425). Cît despre limitele doctrinei libertății expusă pe parcursul acestei cărți, acestea vizează în principal două aspecte: în primul rînd, afirmă Raz, condițiile pentru autonomia personală depind de existența unui număr adecvat de alternative la dispoziția indivizilor, însă nu presupun prezența unor anumite opțiuni specifice; în al doilea rînd, promovarea libertății și a autonomiei personale nu poate legitima, în opinia lui, tolerarea alegerilor moralmente greșite.

Legitimitatea autorității politice este, la rîndul ei, legată de această concepție asupra libertății, concepție ce fixează limitele între care acțiunile guvernului sînt justificate. Pentru Raz, faptul că o autoritate cere unei persoane să acționeze într-un anumit mod este un temei de a acționa ce nu trebuie adăugat celorlalte temeiuri relevante atunci cînd va decide ce curs vor urma acțiunile sale, excluzînd și înlocuind cel puțin o parte dintre acestea (p. 46). În același timp însă, rolul autorității este acela de a-i servi pe guvernați, ceea ce nu înseamnă promovarea intereselor fiecăruia sau ale tuturor subiecților săi, ci a-i ajuta pe aceștia să acționeze în virtutea temeiurilor ce sînt în mod independent valabile pentru ei,

îndeplinind astfel un rol de mediere între diversele rațiuni și deciziile concrete. Însă legitimitatea directivelor autorității depinde în mod direct de considerentele ce le justifică; cu alte cuvinte, directivele autorității nu adaugă nimic importanței acestor considerente. Întreaga lor forță constă în acești factori independenți. Limitele autorității sînt determinate astfel de capacitatea acesteia de a rezolva problemele de coordonare în virtutea acelor temeiuri care se aplică deja acțiunilor indivizilor. În plus, legitimitatea acesteia nu este determinată în mod esențial de obținerea consimțămîntului celor guvernați — consimțămînt ce nu poate adăuga decît un plus de încredere între autoritate și subiecții săi, întărind o obligație politică deja existentă (p. 90) — ci de îndeplinirea unor cerințe independente. Acordul de a fi guvernat nu poate fi valid decît atunci cînd este obținut în condiții ce nu mai pot adăuga nimic semnificativ condițiilor de legitimitate deja expuse. Argumentul lui Raz este că acest consimțămînt poate genera o obligație politică și deci poate conferi legitimitate autorității numai dacă existau în prealabil rațiuni suficiente pentru aceasta. Consimțămîntul de a fi guvernat joacă, așadar, un rol secundar, acela de a întări obligații independente. Această abordare a legitimității autorității politice limitează, prin urmare, acțiunile statului la acele măsuri ce sînt deja obiectul unui consens social, idee ce completează concepția perfecționistă asupra libertății și toleranței expusă de Raz.

Lucrarea lui este considerată astăzi a fi una dintre cărțile fundamentale în studiul teoriei politice liberale, o voce distinctă în peisajul contemporan dominat în mare parte de discursurile egalitariste sau, dimpotrivă, libertariene. Raz s-a remarcat în special prin finețea și claritatea argumentelor sale, precum și prin îmbinarea unei abordări normativiste în filozofia politică și morală[5] cu analiza conceptelor din teoria dreptului, îmbinare caracteristică, de altfel, comunității academice din Oxford, al cărei membru marcant este încă de la sfîrșitul anilor '70.

.Note

* Citatele din text pentru care nu se indică decît pagina sînt din Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford University Press, Oxford, 1986. Traducerea lor este făcută de autorul articolului.

[1] Eseul, publicat în 1959, va fi retipărit în Berlin (1969).

[2] Ronald Dworkin, „Liberalism", în Dworkin (1985) și „What Rights Do We Have?", în Dworkin (1978).

[3] A trata pe fiecare *ca egal* cu ceilalți nu înseamnă întotdeauna a-i trata pe toți *în mod egal*, această distincție fiind subliniată în repetate rînduri de Ronald Dworkin. Acest principiu al egalității, fundamental pentru Dworkin în înțelegerea liberalismului, poate cere, spre exemplu, ca guvernul să aloce mai multe resurse indivizilor defavorizați în „loteria naturală" a talentelor, însă, în același timp, distribuția de bunuri și oportunități nu trebuie afectată de

diferențele decurgînd din ambițiile și proiectele de viață care diferă de la o persoană la alta.

[4] Pentru alte considerații privind relația dintre individualism și liberalism, vezi Hayek (1995) și Lukes (1973).

[5] Pentru o interesantă trecere în revistă a unora dintre dezbaterile recente în teoria politică liberală (ce include o analiză a ideilor lui Joseph Raz), vezi Mulhall și Swift (1996).

Referințe

Ediție princeps

Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford University Press, Oxford, 1986

Bibliografie

Brian Barry, *Political Argument*, Humanities Press, New York, 1965
Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Londra, 1969 (ediție românească: *Patru eseuri despre libertate*, traducere de Laurențiu Ștefan-Scalat, Humanitas, București, 1996)
Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1977
Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1985
F.A. Hayek, *Drumul către servitute*, Humanitas, București, 1995
Stephen Lukes, *Individualism*, Blackwell, Oxford, 1973
Stephen Mulhall, Adam Swift, *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford, 1992
John Rawls, *A Theory of Justice*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971

Alte scrieri

Joseph Raz, *Practical Reason and Norms*, Hutchinson, Londra, 1975
Joseph Raz, *The Autority of Law*, Clarendon Press, Oxford, 1979
Joseph Raz (ed.), *Practical Reasoning*, Clarendon Press, Oxford, 1979
Joseph Raz, *Ethics in the Public Domain*, Oxford University Press, Oxford, 1994
Joseph Raz, *Engaging Reason*, University Press, Oxford, 1999.

CAMIL-ALEXANDRU PÂRVU

Jean-Jacques Rousseau (1712–1778)
CONTRACTUL SOCIAL (1762)

Du contract social, ou principes du droit politique (*Contractul social sau principiile dreptului politic*) este principala lucrare de teorie politică a lui Rousseau. Scopul argumentației sale este enunțat în prima parte a cărții și privește problema legitimității ordinii politice în general. Punctul său de plecare este prezența autorității politice, iar ceea ce se cere explicat este faptul acceptării sale în condițiile în care dreptul natural stipulează existența unei libertăți naturale a oamenilor: „Omul se naște liber, și (cu toate acestea) peste tot el se găsește în lanțuri... Cum s-a petrecut această schimbare? Nu știu. Ce a putut să o facă legitimă? Cred că pot rezolva această chestiune" (Cartea I, capitolul 1).

Contextul intelectual în care Rousseau își plasează discuția asupra naturii ordinii sociale și politice este acela al teoriilor dreptului natural și al contractualismului secolului precedent. Nu contemporanii săi, ci Grotius, Hobbes și Locke sînt figurile intelectuale ale căror teze sînt acceptate, modificate sau respinse în lucrarea sa, care are de altfel o dimensiune critică importantă.

Probabil prima teză care este contestată în *Contractul social* este distincția dintre pactul de guvernare și pactul de asociere, o distincție ale cărei origini coboară pînă la începuturile contractualismului. Pactul, sau contractul de guvernare, presupune că o comunitate acceptă autoritatea unui superior și eventual convine cu acesta asupra condițiilor în care această autoritate poate fi exercitată. Pactul, ori contractul de asociere, presupune că originea unui corp politic și/sau social stă într-o convenție încheiată între persoane altminteri izolate, cum ar fi cazul oamenilor care se găsesc încă în starea de natură. Faptul că Rousseau contestă legitimitatea și, în orice caz, întîietatea pactului de guvernare este o poziție extrem de radicală, cu consecințe foarte serioase. În acest moment însă, vom nota numai două lucruri. Mai întîi formula extrem de concisă prin care Rousseau își formulează orientarea proiectului său: „Înainte de a exprima actul prin care un popor alege un rege, ar fi mai bine să examinăm actul prin care un popor este un popor." Acest gen remarcabil de adresare reflectă, dincolo de o virtuozitate retorică, o intenție practică și totodată teoretică a autorului, anume aceea de a legitima un model al corpului politic inspirat de exemplul Antichității romane și grecești (în acest din urmă caz, este vorba de Sparta și nu de Atena). Al doilea lucru pe care trebuie să îl menționăm este că această critică a pactului de guvernare este introdusă mai întîi printr-un atac la adresa teoriei după care, în anumite condiții, forța poate întemeia dreptul. Mai precis, este vorba de așa-zisul „drept al războiului", din care ar putea fi derivată ideea unei sclavii sau servituți legitime. Aici, Rousseau se opune lui Grotius, în primul rînd pe baza tezei că dreptul războiului

nu înseamnă şi dreptul de a-i ucide pe învinşi ori de a-i aservi (această din urmă poziţie a fost şi a lui John Locke). Interesant, această critică este extinsă apoi şi asupra justificărilor uzuale (Hobbes este un exemplu) care găsesc originea corpului politic în voinţa obligatorie a unei majorităţi. Dar, se întreabă Rousseau, dacă nu ar exista o convenţie anterioară momentului în care majoritatea ar avea drept de decizie, de unde ar mai veni atunci acest drept pe care toţi îl recunosc majorităţii?

Puterea politică legitimă este, în optica lui Rousseau, rezultatul unui acord, mai precis al unui contract (de unde şi numele cărţii, care apoi a fost extins asupra întregului grup de teorii înrudite, în special acelea ale lui Hobbes, Spinoza, Locke şi Kant şi evident, ale lui Rousseau însuşi). Momentul formării corpului politic şi al autorităţii politice nu este începutul absolut al oricărei comunităţi omeneşti, deşi vocabularul lui Rousseau ar putea induce uneori această impresie. Într-o manieră vădit influenţată de contractualismul unui Pufendorf sau Locke, Rousseau arată că există o formă omenească de asociere care precedă la origine orice contract. Aceasta este familia, cea mai veche şi singura „societate" naturală.

Dar adevăratul moment al formării corpului politic este acela în care oamenii, altminteri în pericol de a pieri dacă nu şi-ar schimba modul de viaţă izolat, se asociază, pentru a-şi apăra viaţa şi bunurile. Această asociere este un contract social încheiat între oamenii individuali, al cărui rezultat este formarea unei „persoane publice", numită de Rousseau şi „eu comun" (această personificare a corpului politic rezultat din asocierea voinţelor individuale este probabil inspirată de *Leviathan*-ul lui Hobbes).

În continuare sub inspiraţia contactualismului precedent, Rousseau arată că această asociere constă, în primul rînd, în transferul unor drepturi către persoana publică. Însă spre deosebire de teoreticienii care l-au precedat, Rousseau arată că acest transfer este extrem de substanţial, pînă la fuzionarea indivizilor într-un singur corp social. Astfel, el prevede o „alienare totală" a fiecărui asociat, împreună cu toate bunurile sale, în beneficiul comunităţii politice. Mai mult, nu există alternativă la această veritabilă dizolvare a persoanei: fiecare om va fi, la nevoie, forţat să fie liber, iar dreptul de proprietate pe care fiecare se presupune că îl dobîndeşte va fi, de asemenea, subordonat dreptului pe care comunitatea îl are asupra a tot ceea ce cade sub jurisdicţia sa.

Cartea a II-a a *Contractului social* este dedicată descrierii genului de suveranitate care ia astfel fiinţă. Conform definiţiei înseşi a puterii suverane, pe care Rousseau doar o preia, aceasta este un gen de putere care nu are nici un fel de superior. În lectura autorului nostru însă, aceasta implică şi faptul că această putere nici măcar nu este legată de propriile sale hotărîri trecute. Suveranitatea este astfel, după Rousseau, doar aceea a timpului prezent. O consecinţă implicită, dar importantă

a acestei teze este aceea că tradiţia (cutuma) politică nu are nici un fel de relevanţă în lămurirea chestiunii legitimităţii unei acţiuni politice.

Dar cine este, în fond, această persoană suverană, despre care am văzut că este atît de liberă în manifestările puterii absolute? Deşi este o voinţă a unui corp colectiv, Rousseau arată că ea nu este divizibilă în nici un fel de elemente, astfel spus, ea este una. Această idee se împotriveşte direct tezelor privitoare la diviziunea puterilor în sînul corpului politic. Cel mai cunoscut exponent al acestei idei în perioada în care Rousseau scria *Contractul social* a fost Montesquieu, cu al său *Spirit al legilor* (1748). Deşi, în anii precedenţi, Rousseau manifestase influenţe vădite din partea lui Montesquieu, acum el atacă teoria separării puterilor în beneficiul unei idei radicale despre necesitatea exercitării directe a puterii politice de către membrii corpului social.

În aceasta constă cea mai faimoasă contribuţie adusă de Rousseau gîndirii politice: ideea de *voinţă generală*. Conceptul nu este absolut nou, însă autorii care îl folosesc înaintea lui Rousseau în secolul al XVIII-lea privesc voinţa generală într-un context teologic, ca pe o manifestare divină. Rousseau impune termenul în sensul său politic, secular, ca desemnînd o voinţă directă, indivizibilă şi absolută a corpului politic.

Această voinţă generală are o dimensiune simultan empirică şi normativă. Este empirică pentru că ea nu este altceva decît voinţa concretă a suveranităţii, şi este normativă pentru că, de vreme ce nu poate asculta decît de ea însăşi, este cu necesitate, conform lui Rousseau, şi ceea ce trebuie să fie. Evident că această idee despre caracterul necesar just al voinţei generale (care tinde astfel mereu către „utilitatea publică") a fost pe placul multor radicali care au pretins că îl urmează pe Rousseau, mai ales către sfîrşitul secolului al XVIII-lea. Este adevărat că doctrina acestuia, după cum vom vedea şi mai departe, se înfăţişează, în anumite privinţe, ca fiind extrem de autoritară, dacă nu chiar totalitară. Una dintre consecinţele unicităţii voinţei generale este, pentru Rousseau, şi necesitatea izgonirii spiritului de facţiune din rîndurile cetăţenilor. Politica de partid, care începea să fie legitimată în acei ani, mai ales în Anglia, este pentru autorul genevez o sursă de primejdii pentru coerenţa ordinii politice. Iată de ce, adaugă el, nu trebuie să existe nici un fel de „societăţi parţiale" în stat sau, dacă sînt, să fie multe, iar inegalitatea să fie prevenită. Pe de altă parte este, de asemenea, cert că ideile cu care lucrează Rousseau au un grad de subtilitate care nu ar trebui să conducă întotdeauna către o interpretare simplistă, dacă nu chiar brutală. De pildă, pentru Rousseau, voinţa generală nu este pur şi simplu voinţa majorităţii, cel puţin din punct de vedere conceptual, după cum nu este nici măcar identică cu voinţa tuturor. Iar în ceea ce priveşte libertatea supuşilor autorităţilor suverane, ea este totală în afara convenţiilor generale.

O problemă dificilă pe care Rousseau trebuie acum să o rezolve este aceea a naturii şi limitelor dreptului de pedeapsă, mai precis, a drep-

tului rezervat de mulți teoreticieni doar puterii suverane de a aplica pedeapsa capitală. În teoriile lui Hobbes și Locke, dreptul suprem de care se bucură oamenii în starea naturală este acela de a-și apăra propria viață. Aceasta implică, desigur, un drept de viață și de moarte asupra acelora pe care omul, cu judecata sa privată, îi socotește inamicii propriei sale supraviețuiri. Rousseau modifică însă considerabil termenii discuției. Punctul său de plecare este acela al eventualului drept pe care omul l-ar avea, în starea de natură, de a-și lua singur viața, un drept pe care Rousseau neagă că oamenii îl au. De aici însă rezultă o dificultate, după el, pentru că dacă omul nu are dreptul de a-și lua singur viața (Rousseau nu explică în detaliu de ce nu are acest drept) atunci el nu poate transfera acest drept asupra lui însuși unei autorități oarecare, pentru simplul motiv logic că nu putem transfera un drept pe care nu îl avem. Rezolvarea acestei dificultăți este făcută pe baza unei argumentații care are în centrul său probabilitatea. Rousseau arată că ceea ce se găsește de fapt implicat în dreptul de pedepsire este doar probabilitatea acestei pedepsiri și nu certitudinea sa. Desigur că aceasta semnifică un risc la adresa fiecăreia dintre părțile contractante, însă Rousseau consideră că este normal ca acela care dorește să-și păstreze viața să aibă dreptul de a și-o risca în acest scop. În cele din urmă, Rousseau se dovedește foarte prudent atunci cînd utilizează acest atribut prin excelență al puterii suverane care este *jus gladii*: autoritatea, în viziunea lui, trebuie să dea dovadă de maximă reținere și să nu elimine din sînul său decît pe aceia pe care ordinea socială nu îi poate suporta fără riscuri majore. În acest punct, să notăm și că Rousseau este pregătit să dizerteze și asupra unei alte teme a teoriilor politice ale secolului al XVII-lea, anume aceea a dreptului războiului, în general. În *Contractul social*, el chiar reformulează dreptul de pedeapsă în termenii unui război pe care societatea ar fi îndreptățită să îl ducă împotriva inamicilor ordinii sociale, dar, în același timp, el refuză să accepte, în general, că războiul este o sursă de legitimitate în interiorul corpului politic.

Revenind la natura puterii suverane, am văzut că aceasta se manifestă sub forma frapantă a „voinței generale". Această voință este încarnată cu necesitate de o ordine politică republicană. Două ar fi personajele indispensabile acestei ordini. Pe de-o parte, poporul, despre care Rousseau arată că este sursa puterii politice în orice stat organizat. Maniera în care el dorește să demonstreze acest lucru este destul de banală în contextul argumentației politice a secolului al XVIII-lea și ea constă în afirmarea ideii după care, alături de teritoriu, numărul și felul populației contribuie la sporirea avuției și puterii statului. Pe de altă parte, personajul care se alătură poporului în întreprinderea rousseauistă de degajare a surselor autorității politice este unul destul de paradoxal. Este vorba de un „legislator", pe care Rousseau îl vede ca pe un om excepțional, chiar un om de „geniu", dar care totodată nu are un loc ofi-

cial în ierarhia politică. Autoritatea acestui legislator, care este sursa legii și adevărului pentru popor, este doar de natură morală.

În Cartea a III-a a *Contractului social*, Rousseau extrage încă și mai multe determinații ale teoriei sale despre suveranitate ca fiind încarnată de voința generală. Concluziile sale, ca de altfel și maniera sa de a proceda, nu sînt însă extrem de originale dacă le privim în contextul teoriilor politice ale secolului al XVIII-lea. O parte din această secțiune a lucrării tratează diferite tipuri de regimuri politice. Diviziunea acestor regimuri este aceea clasică, iar caracterizarea lor nu are nici ea elemente speciale de noutate. Poate singurul lucru puțin surprinzător în acest context este rezerva pe care Rousseau o înfățișează cu privire la democrație: deși este un campion al suveranității populare, el arată că democrația nu este un regim politic dezirabil. Mai semnificativ pare însă atacul la adresa unei idei comune în epocă, aceea de regim „mixt", față de a cărui existență sau stabilitate Rousseau se arată sceptic (și în acest caz, el este departe de a fi foarte creativ, pentru că o critică asemănătoare a fost formulată cu mai mult de un secol înaintea sa, de către Hobbes). Rousseau preia, deși pe o tonalitate mult mai strictă, și o altă percepție a contemporanilor săi, anume că o „republică" nu poate fi instituită decît pe un teritoriu restrîns. Pentru început, ideea aceasta este introdusă prin intermediul studiului factorilor care ar duce, în viziunea sa, la disoluția statului. Unul dintre cei mai importanți este chiar mărimea excesivă a teritoriului. La întrebarea dacă există însă o mărime potrivită pentru un regim politic oarecare, Rousseau răspunde, destul de previzibil, că aceasta este o problemă susceptibilă numai de un răspuns pentru fiecare caz în parte. Același lucru și cu forma de guvernare: unele se potrivesc iar altele nu se potrivesc unui popor și unui teritoriu dat.

Discuția despre clasificarea regimurilor evoluează (din nou destul de previzibil) către o cercetare a naturii regimului optim. În spiritul celor arătate despre fiecare tip de regim în parte și despre cît de mult s-ar potrivi ele în anumite situații, nu este nici o surpriză să vedem că Rousseau respinge o noțiune *a priori* cu privire la identitatea regimului optim. *Contractul social* nu este, cel puțin sub această specie, o utopie socială. Există totuși un semn, pe care l-am putea denumi empiric, al bunei guvernări. În spiritul tezelor populaționiste ale vremii, Rousseau arată că o bună guvernare este aceea unde numărul supușilor sporește.

Această prezență a populației este pusă în contrast cu prezența guvernării prin intermediari, pe care Rousseau o privește cu suspiciune, dacă nu chiar cu ostilitate. Acest lucru derivă, în parte, din critica sa la adresa ideii pactului de guvernare, care este făcut inutil și chiar nelegitim de pactul social. În contrast cu corpul politic susținut de contractul social, un corp politic bazat pe autoritatea unor reprezentanți este susceptibil să alunece pe panta involuției. Interesant și plin de consecințe este limbajul folosit cu această ocazie și care constă în concepte evi-

dent împrumutate din științele naturale și în primul rînd din fizica mecanică (ocazional și din biologie). Astfel, există o tendință naturală prin care cercul guvernării se restrînge, moment în care corpul politic se apropie de sfîrșitul său.

Restul Cărții a III-a și o parte din Cartea a IV-a formează un proiect pe baza căruia Rousseau crede că se poate preveni această decădere a corpului politic. Unul dintre elementele acestui proiect este faimos, inclusiv pentru audiența pe care a avut-o în rîndurile radicalilor secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea: anume respingerea ideii de reprezentare politică. Suveranitatea, conform lui Rousseau, nu poate fi reprezentată de altcineva decît de ea însăși. Acest lucru pare să fie dovedit iarăși pe baza ideii după care într-un stat nu există decît un singur contract, acela de asociere. Prin urmare, faptul că cetățenii se decid să nu mai exercite ei înșiși, în corp, puterea suverană, pe care pretind că o încredințează unor slujbași plătiți, nu poate fi decît nefast. Cu această ocazie, Rousseau enunță din nou o condamnare faimoasă a interesului financiar și a dorinței de bunuri materiale, o condamnare care continuă poziția pe care o enunțase mai devreme, în cel de-al doilea *Discurs*. Pentru autorul *Contractului social*, banii sînt un mijloc sigur de a duce la ruina statului: „Dați argintul (banilor) și veți căpăta fierul (lanțurilor)."

Ceea ce se distinge dincolo de aceste argumente specifice este un ideal al unei republici mici și austere, în care cetățenii sînt adevărate exemple de virtute civică. Dar, urmîndu-l pe Machiavelli, Rousseau știe că un reformator angajat într-o revoluționare de proporții a ordinii politice nu poate evita să fie totodată și un reformator al credinței. Iată de ce Cartea a IV-a a *Contractului social* cuprinde o discuție despre caracterul religiei civile, inspirată, în principal, de Machiavelli și Hobbes. După Rousseau, religia are o dimensiune publică în măsura în care formulează principiile ordinii sociale. Iată de ce se impune să fie instaurată, crede el, o religie care să insufle cetățenilor simțul datoriei lor politice. Dogmele pozitive ale acestei religii ar fi destul de puține: existența Divinității, viața de apoi, fericirea celor drepți, pedeapsa celor răi și sanctitatea contractului social și a legilor.

Nu este deloc greu de văzut că o asemenea teorie teistă exclude în mare măsură influența creștinismului în treburile publice, cel puțin în formele instituționalizate de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea. Rousseau este însă pregătit să facă chiar un pas mai departe. În această secțiune a *Contractului social*, el enunță o critică violentă a creștinismului, pe care îl acuză că, prin viziunile sale metafizice, îi deturnează pe cetățeni de la chestiunea datoriilor lor față de corpul politic. Creștinismul, după el, este o religie care propovăduiește supunerea; mai precis, el este o religie a sclavilor. De aici rezultă, conform lui Rousseau, caracterul antisocial al acestei confesiuni.

Imediat după apariție, contemporanii lui Rousseau au fost intrigați și chiar scandalizați mai ales de această din urmă parte a *Contractului social*, în care — pe fondul criticii creștinismului — este declarată nevoia

S

John of Salisbury (1115/1120–1180)
POLICRATICUS (1159)

Viața și cariera lui John of Salisbury, erudit, avocat și, spre sfîrșitul vieții, episcop de Chartres, s-au desfășurat pe fundalul unor importante evenimente politice și curente intelectuale din secolul al XII-lea. Născut la Old Sarum, el a plecat din Anglia în 1136 și, timp de doisprezece ani, a fost unul dintre studenții străluciți ai universităților franceze, aflîndu-se mereu în preajma unor maeștri celebri ca: Abélard, Robert Pullen, Robert de Melun, William of Conches, Thierry de Chartres, Gilbert de la Porée și mulți alții. La rîndul lui, a predat la Chartres și Paris. A fost secretar al episcopului Pierre de Celle și, după întoarcerea în Anglia, în 1150, a devenit secretar al lui Theobald, arhiepiscop de Canterbury. A jucat un rol important în politica ecleziastică a vremii continuîndu-și, în același timp, disputele filozofice începute în perioada studenției. Apărînd interesele autorităților ecleziastice și intrînd în dizgrația regelui Henric al II-lea al Angliei, John of Salisbury a renunțat la cariera publică în 1159. La moartea lui Theobald însă, în 1161, Thomas Becket, prietenul lui John, a devenit arhiepiscop de Canterbury și John of Salibury a revenit în centrul conflictului dintre instituția regală și cea sacerdotală, deși poziția lui era mai conciliantă decît cea a lui Thomas Becket. Între 1163 și 1170, John of Salisbury a fost exilat din Anglia, perioadă în care s-a dedicat mai întîi studiului și, ulterior, după exilarea lui Becket însuși, pledării cauzei fostului arhiepiscop de-a lungul a numeroase procese și negocieri. În 1170 cei doi s-au întors împreună în Anglia și e posibil ca John să fi fost prezent la asasinarea lui Becket fără a o putea împiedica. Chiar după ce regele și-a recunoscut public vina și s-a produs reconcilierea dintre el și papa Alexandru al III-lea, cariera lui John of Salisbury părea definitiv încheiată. Propunerea regelui Franței, Ludovic al IX-lea, de a-l numi episcop de Chartres a fost deci binevenită și imediat acceptată.

Perioada de criză din cariera sa, survenită spre sfîrșitul anilor '50 ai secolului al XII-lea, i-a oferit lui John of Salisbury răgazul de a scrie două din cele mai importante opere ale sale: *Policraticus**, încercarea de a defini guvernarea ideală, și *Metalogicon*, operă ce se dezvoltă ca o apologie a logicii dar și ca un prilej de a relata diverse experiențe de studenție. Exilul care a urmat i-a permis să înceapă, fără a termina însă,

Historia pontificalis. O altă parte importantă a operei sale o constituie *Scrisorile*, mărturii biografice din perioada 1150–1160: activitatea administrativă în slujba arhiepiscopului de Canterbury, implicarea în conflictul dintre Thomas Becket şi Henric al II-lea, alături de menţionarea altor evenimente din epocă — de exemplu, ridicarea Ligii lombarde împotriva lui Frederic Barbarossa în 1167.

Policraticus, scris între 1155 şi 1159, i-a fost dedicat lui Thomas Becket, pe atunci cancelar al Angliei. Chiar dacă nu excelează printr-o expunere organizată, sistematică a ideilor, cartea este scrisă într-un stil cultivat, elegant, incluzînd multe întîmplări ilustrative şi citate atît din Scripturi, cît şi din literatura clasică — trăsături obişnuite ale renaşterii culturale din secolul al XII-lea. Mai mult, prin intenţiile şi proporţiile sale, este cel mai important tratat de teorie politică scris înainte de opera lui Toma d'Aquino, chiar dacă ideile politice ale lui John of Salisbury sînt eclectice şi nu întotdeauna clare şi consistente. Ele reprezintă opiniile curente ale clerului cultivat înainte de descoperirea *Politicii* lui Aristotel. Printre ideile de bază ale cărţii pot fi amintite: conflictul dintre puterea temporală şi cea spirituală, opoziţia între prinţ — conducătorul ideal — şi tiran, precum şi concepţia organicistă a statului.

Diferenţierea dintre spiritual şi temporal, tot mai evidentă în disputele asupra ceremonialului investiturii, a oferit baza afirmării dimensiunii politice laice în secolul al XII-lea. O primă sursă a acestei afirmări a fost cultura clasică — Seneca şi, desigur, Cicero, cu al său *De oficiis*. O alta a fost noua concepţie asupra naturii, specifice Şcolii de la Chartres, trecerea de la interpretarea ei în funcţie de categorii pur religioase şi morale la încercarea de a o explica în termeni de cauză şi efect, acordîndu-i o oarecare autonomie, desigur în limitele stricte ale supremaţiei divine, ca *natura naturans*, faţă de creaţie, ca *natura naturata*.

În ce priveşte relaţia dintre puterea temporală şi cea spirituală, *Policraticus* are avantajul de a înfăţişa o posibilă polemică între cele două într-o perioadă încă nemarcată de conflicte vehemente, asemenea acelora dintre papa Alexandru I şi împăratul Frederic I sau dintre Thomas Becket şi Henric al II-lea, dar şi dezavantajul de a reprezenta teorii abstracte şi generale, a căror semnificaţie nu e testată de referinţa la probleme practice particulare. John condamnă, în general, orice agresiune a puterii temporale asupra Bisericii şi susţine superioritatea puterii spirituale asupra celei temporale. În acelaşi timp însă, el condamnă şi abuzurile autorităţilor ecleziastice, observînd că „tirania", opusă conducerii raţionale, juste, poate apărea chiar şi în cadrul ierarhiei ecleziastice.

El nu s-a mulţumit însă cu respingerea şi condamnarea agresiunii puterii temporale asupra celei spirituale, ci a declarat superioritatea şi autoritatea celei din urmă asupra primeia. Orice lege dată de prinţ e nulă şi goală de conţinut dacă nu se conformează legii divine şi disciplinei

ecleziastice. În sprijinul afirmației sale îl citează pe Iustinian, cel ce considera că legile imperiale trebuie să „imite" canoanele sacre (IV: 6).

Doctrina celor două săbii este de asemenea citată de John cînd declară că prințul primește „sabia materială" de la autoritățile ecleziastice, dat fiind că ambele săbii aparțin Bisericii, care o folosește însă pe cea materială prin intermediul prințului. Acesta este doar instrumentul prin care se exercită puterea sacerdotală, răspunzător de partea inferioară a acesteia, nedemnă de mîinile preotului (IV: 3). Această concepție apare în epocă și în scrierile Sf. Bernard, mai ales în tratatul *De consideratione* și în *Scrisoarea 256*.

Principiul enunțat de Sf. Bernard și de John of Salisbury conform căruia ambele săbii aparțin Bisericii are o semnificație specială cu atît mai mult cu cît nu există o tradiție în acest sens în scrieri anterioare din Evul Mediu. Un pasaj asemănător poate fi găsit doar în *Summa gloria* a lui Honorius de Augsburg. Luînd drept dovadă „Donația lui Constantin", Honorius susținea că Isus a stabilit ca Biserica să fie condusă de cler (*sacerdotium*), nu și de regalitate (*regnum*). Constantin cel Mare i-ar fi oferit lui Silvestru I coroana imperiului și ar fi decretat că nimeni nu va conduce imperiul fără acordul papei. La rîndul lui, Silvestru I, recunoscînd că numai sabia materială i-ar putea pedepsi pe eventualii rebeli, l-a considerat pe Constantin ajutorul său și i-a oferit sabia materială pentru pedepsirea rebelilor. Este greu totuși de stabilit o legătură sigură între afirmațiile lui John of Salisbury și ale Sf. Bernard, pe de o parte, și cele ale lui Honorius de Augsburg, pe de altă parte. Nici John, nici Sf. Bernard nu se referă la „Donația lui Constantin" în legătură cu principiul conform căruia cele două săbii aparțin Bisericii.

Care ar fi însă importanța apelului la acest principiu atît la Sf. Bernard, cît și la John of Salisbury? La Sf. Bernard, principiul se referă la situații particulare: în *De consideratione*, Sf. Bernard îi garantează papei Eugeniu că neascultarea romanilor îl îndreptățește să folosescă nu numai sabia spirituală, ci și pe cea materială iar în *Scrisoarea 256* îl îndeamnă pe papă să folosească sabia materială într-o cruciadă pentru apărarea Bisericii răsăritene. Deși afirmația că cele două săbii aparțin Bisericii este explicită, nu putem trage de aici concluzia că Sf. Bernard a încercat să formuleze o teză clară a relației dintre puterea spirituală și cea temporală. Situația e foarte diferită însă la John of Salisbury. Contextul afirmației sale este discutarea diferenței dintre principele adevărat și tiran și a legăturii dintre principe, legea divină și Biserică. Principiul lui fundamental este că principele guvernează conform legii divine în timp ce tiranul se consideră deasupra oricărei legi. Acesta este exemplificat prin descrierea modestiei lui Constantin cel Mare în timpul Conciliului de la Niceea, cînd împăratul a refuzat să prezideze și chiar să se așeze alături de înalții prelați, primind deciziile conciliului ca venind de la Dumnezeu însuși. El era doar un om supus judecății preoților și nu putea examina cauzele acelora ce puteau fi judecați doar de Dumnezeu însuși. John of Salisbury

se referă de asemenea la excomunicarea lui Theodosius, căruia Sf. Ambrozie îi interzisese să mai folosească însemnele regale și imperiale. În concluzie, cel care binecuvîntează e deasupra celui binecuvîntat și cel care are autoritatea de a conferi o funcție e deasupra celuia căruia îi e conferită. De asemenea, cel care poate oferi o funcție poate să o și retragă, așa cum Samuel, din cauza neascultării lui Saul, l-a detronat și l-a numit în locul lui pe David, fiul lui Iesei (IV: 3).

Am fi deci îndreptățiți să credem că John of Salisbury și Honorius de Augsburg au fost primii care au formulat teoria că autoritatea, fie ea laică sau ecleziastică, aparține în ultimă instanță puterii spirituale, teorie la care s-au referit în treacăt și Sf. Bernard sau Hugh de Saint Victor.

Există însă, așa cum am observat la început, și un alt aspect al atitudinii lui John of Salisbury față de autoritățile laice și cele religioase. El nu se ridică doar împotriva pretențiilor nejustificate ale puterii temporale, după cum am văzut, ci și împotriva abuzurilor Bisericii, într-o presupusă discuție dintre John și papa Adrian al IV-lea, care ar fi avut loc la Beneventum. Papa vrea să afle ce cred oamenii despre el și despre Biserica Romei în general. Răspunsul lui John îl avertizează că există tendința generală de a crede că Sfîntul Scaun, „mama tuturor Bisericilor", se comportă mai degrabă ca o mamă vitregă. Clerul, asemeni fariseilor în trecut, își împovărează supușii peste măsură, e lacom și avar, vinde dreptatea în loc să o distribuie după merite. Papa însuși contribuie la toate acestea: în timp ce bisericile sînt în ruină, el își construiește palate luxoase și se înveșmîntează în purpură și aur. Judecata divină avea să-i ajungă pe conducătorii Bisericii. Cînd Adrian al IV-lea îl întreabă pe John ce crede el însuși despre toate acestea, poziția autorului pare să fie undeva la mijloc între „adulațiile servile" și „desfrîul trădării". John are grijă să sublinieze că există printre oamenii Bisericii personalități integre și demne de toată lauda dar, pe de altă parte, nu uită să amintească și faptul că uneori plîngerile credincioșilor își au temeiul în greșelile slujitorilor Bisericii. El îl imploră pe papă să numească în funcții înalte doar oameni ce disprețuiesc gloria deșartă și banii. Nici papa nu ar trebui să aștepte daruri și bani de la „fiii" săi, căci dreptatea nu poate fi vîndută (VI: 24). Auzind toate acestea, papa Adrian a rîs și l-a felicitat pentru curajul de a-și exprima opiniile și l-a rugat să-i relateze întotdeauna sincer orice plîngere de care ar putea auzi. Într-un alt pasaj, John afirmă că tirani există și printre preoți și aceștia nu pot fi respectați și iubiți mai mult decît cei aflați printre prinți (VIII: 17).

Pentru a nu fi tirani, ci conducători drepți, atît clericii, cît și laicii trebuie să se supună legii. Se pune întrebarea însă cine dă legea, cine îi conferă ei legitimitate. Soluția lui John of Salisbury este simplă: cele două căi spre adevăr sînt grația divină și rațiunea umană naturală (III: 1). Acestea se află la baza întregii sale teorii asupra legii. Legea este *regula recte vivendi*, regula vieții drepte, și nu poate exista în afara grației divine. Legea este *donum Dei*, un dar divin, și funcția ei esențială este religioasă.

Dreptatea trebuie învățată de la preoți, dar, în același timp, fiecare om poartă în sine o carte a cunoașterii naturale, ce poate fi „deschisă" și „citită" de rațiunea umană (IV: 2). Atunci cînd legea divină (*iustitia*) nu se manifestă, legea naturală (*aequitas*) — aplicarea capacității omului de a raționa și de a fi drept (*ratio et ius*) — poate să intervină. Legea este deci bivalentă și aceasta se poate observa în practică prin aplicarea unui dublu sistem juridic: ecleziastic și civil. Decretele prințului trebuie să se conformeze dreptului canonic (IV: 6). Totuși corpusul de legi din orice stat se datorează întotdeauna unei duble autorități, ecleziastice și laice, existînd atît drept divin cît și natural. Recunoașterea identității separate a fiecăruia și combinarea lor în practică — materie și formă, corp și suflet, natură și grație — este soluția tuturor problemelor, chiar și a celor care par insolubile.

Viața socială însăși e definită de rațiune și credință. Societatea nu e doar entitate naturală (*corpus animale*) — statul — și nici doar entitate spirituală (*corpus Christi*) — Biserica — ci o îmbinare a celor două, acel tip de comunitate umană numită de clasici *polis* sau *res publica* și de John of Salisbury *universitas politicae rei*. Cele două căi spre adevăr, divină și naturală, trebuie combinate, cum o dovedește și metoda folosită în *Policraticus* de a dovedi totul prin referințe atît la sursele biblice, cît și la cele clasice. Societatea umană este unitară tocmai în măsura în care poate fi privită simultan ca o *confoederatio hominum* și ca o *congregatio christianorum*. Oamenii sînt „frați" atît prin natura lor cît și prin religia creștină, ei se unesc conform legii naturale și celei divine pentru a ajunge la unitatea numită *res publica*, în care se îmbină ficțiunea personalității juridice din dreptul roman cu însuși „corpul lui Hristos".

Comparația făcută de John of Salisbury între prinț și tiran este un exemplu al acestui proces. Dacă societatea are un fel de *persona corporis* fictivă, atunci aceasta trebuie să se actualizeze în persoana conducătorului, expresia fizică a justiției înseși. Definit atît în termenii religiei creștine, cît și ai dreptului roman, conducătorul este *imago deitas*, dar și *imago aequitatis*. El poate rămîne principe doar în măsura în care reprezintă echilibrul în societate, între parte și întreg, între divin și natural. Nimic nu trebuie să ajungă la exces sau să fie privit izolat. Pentru a deveni un *policraticus*, conducătorul, fie el rege sau papă, trebuie să fie ființa socială ideală. Tirania apare atunci cînd conducătorul, principe sau pontif, părăsește media și este redus la o singură natură, ajungînd să fie ori prea natural, ori prea divin, ori animal, ori zeu. Toate aceste idei par să demonstreze o influență aristotelică la John of Salisbury, dar ea nu e certă. E posibil ca el să fi citit traducerile lui Boethius, poate chiar *Organonul* și *Politica* în versiuni prescurtate. Dar aceasta nu se poate dovedi și ar implica o redatare a „revoluției aristotelice" din secolul al XII-lea. Este interesant totuși de studiat modul în care John of Salisbury se referă în cartea sa la sclavie, într-o posibilă adaptare a teoriei aristotelice. Ca și Aristotel, John consideră sclavul opus cetățeanului, adevăratei ființe

politice, iar tiranul opus adevăratului conducător. Tiranul este el însuşi un sclav, cel mai nefericit dintre toţi şi suprema manifestare a nonpoliticului. A accepta lipsa de raţiune înseamnă să accepţi de bunăvoie sclavia. Regii devin sclavi cînd îi ascultă pe linguşitori şi, mai mult, le cred minciunile. Astfel, ei ajung să nu se mai cunoască pe ei înşişi, devin fiinţe alienate, al căror adevărat sine, materializarea acelui *corpus rei publicae*, a fost cu precădere supus tendinţelor sinelui animal. John sugerează că Henric al II-lea a devenit deja un astfel de tiran, un non-prinţ, şi îi sfătuieşte pe cei înţelepţi să-i urmeze exemplul şi să părăsească o astfel de curte (V: 10).

Însăşi logica teoriei sale îl va forţa însă pe John of Salisbury să depăşească această poziţie de acceptare pasivă şi simplă încercare de a evada. Dacă există două căi ce duc la adevăr, dreptate şi bună guvernare, trebuie să fie tot două căi — prin abaterea de la natură sau de la graţia divină, prin exagerarea uneia din ele în favoarea celeilalte — care pot transforma un prinţ într-un tiran. În consecinţă, sînt tot două căi, a naturii şi a graţiei, a raţiunii umane şi a legii divine, prin care tiranul poate fi înlăturat.

Totuşi, atunci cînd regele s-a transformat într-un tiran, întregul regat e dominat de lipsa de raţiune, totul devine posibil şi John of Salisbury consideră că în acest caz papa are dreptul să-l detroneze pe conducătorul ce respinge legea divină şi dreptul canonic. Astfel, logica însăşi a doctrinei lui John — a cumpătării, păstrării dreptei cumpene — îl forţează în direcţia opusă, chiar dacă lui nu-i place să recunoască acest lucru. Atunci cînd regele devine prea natural, clerul, componenta spirituală a societăţii, trebuie să compenseze dezechilibrul pentru a reinstaura armonia. Un alt pericol ar fi ca regele să devină tiran prin exagerarea părţii sale divine, pretinzînd un exces de graţie, nu de natură — puterea absolută de a guverna prin graţie, dincolo de raţiune, asemenea unui zeu. Dacă regele ar ajunge la o astfel de extremă — la absurditatea de a se comporta ca şi cum ar fi „universal", nu numai cel ce reprezintă *res publica*, ci întregul *polis* într-un om, el însuşi, singurul care contează, atunci această lipsă de raţiune ar putea fi compensată doar prin actualizarea celeilalte extreme — aceea de a le permite membrilor comunităţii absurditatea de a-şi asuma dreptul politic de a-l detrona pe tiran, de a deveni lege materializată împotriva lui (III: 15). Concluzia ar fi că *sacerdotium* şi *populus* se pot uni pentru a echilibra balanţa, aducînd acea combinaţie de credinţă şi raţiune necesară reinstaurării armoniei.

Ideea de armonie ne oferă ocazia de a aminti acum o altă temă importantă la John of Salisbury, aceea a organismului politic. Compararea statului cu un organism viu a fost una din cele mai des întîlnite idei politice din Evul Mediu. În toate variantele existente, comparaţia servea pentru a defini locul şi rolul fiecărui individ, dar şi legătura acestuia cu ansamblul societăţii. Prin *Policraticus*, John a contribuit la impunerea

acestei viziuni a organismului politic. Comunitatea umană e descrisă ca un corp viu, creat de Dumnezeu, ca orice altceva în această lume, și supus legii naturale (*aequitas*) (V: 2). Regele constituie capul acestui organism. Consiliul regal, desemnat de John printr-un termen antic — „Senat", reprezintă inima; judecătorii de pace și cei răspunzători de ordinea publică — ochii, urechile și limba; curtenii — pieptul; guvernanții — mîna neînarmată și soldații — pe cea înarmată. Cei ce se ocupă cu finanțele reprezintă stomacul și organele interne și, în final, susținînd întregul stat, țăranii și toți ceilalți lucrători reprezintă picioarele. Și așa cum întregul corp uman e guvernat de suflet, și organismul politic se supune clerului, ca suflet al statului.

Viziunea aceasta organicistă nu e deloc nouă, ea apăruse în Antichitate într-o fabulă a lui Menenius Agrippa, preluată de Titus Livius. John pare să fi luat cunoștință de ea pe cînd se afla la curtea papei Adrian al IV-lea. Teoria se referea în Evul Mediu mai întîi la Biserică (*Ecclesia*), considerată a fi *corpus Christi*, conform învățăturilor scripturale și patristice. La început, noțiunea de organism a fost folosită pentru a distinge conducerea laică de cea spirituală, *regnum* de *sacerdotium*. Ulterior metafora a fost adaptată și conducerii laice. Spre deosebire de alte imagini ale statului — corabia, clădirea, vehiculul, roiul de albine — metafora organismului politic nu e doar o figură de stil. La baza ei se află vechea asociere dintre macrocosmos și microcosmos. Omul este reflexia structurii macrocosmice în organizarea sa corporală (microcosmică) și, în același timp, model și standard pentru crearea ordinii socio-politice. Ordinea divină se materializează în natură și poate fi folosită ca model pentru organizarea comunității umane.

Ordinea ierarhică a statului descris de John of Salisbury își poate găsi o paralelă și în teoriile medicale, științifice ale organizării corpului uman. Realizarea lui John nu a fost însă aplicarea ideii organiciste la organizarea corpului politic, conform căreia toate părțile și rangurile statului se aflau în relație de interdependență, toate fiind importante pentru buna funcționare generală. Acceptarea rolului țăranilor și lucrătorilor în funcționarea organismului politic a însemnat o evoluție față de vechea diviziune a societății în *oratores, belatores, laboratores*, conform căreia laicii exercitau doar funcții auxiliare pentru *Ecclesia*. Pe lîngă „senatori", luptători și comercianți, comparați cu capul, inima și abdomenul, în funcție de rolul fiecăruia, la John se adaugă și țăranii, vînătorii, păstorii, reprezentînd cu toții picioarele. Modelul platonician tradițional al societății a fost el însuși ușor transformat de John of Salisbury într-un model ce diferenția clasele sociale în funcție de ocupația concretă a fiecăreia.

În această structură ierarhică a statului, conducătorul are sarcina de a dirija și coordona activitățile membrilor statului astfel încît să nu se producă nici un conflict, să domnească armonia în care fiecare membru își îndeplinește funcția, dar și de a veghea la binele obștesc — *utilitas*. În ciuda acestei poziții dominante, conducătorul nu se confundă totuși

cu statul, rămînînd doar o parte a sa, chiar dacă e cea mai importantă. Din comparația statului cu un organism a apărut și un alt rol al conducătorului ce îl ridică deasupra comunității, acela de *medicus rei publicae*, rol deja atribuit lui în Antichitate. Tulburarea ordinii publice, apărută cînd una din componentele statului se impune celorlalte fără vreun drept special, pune în primejdie funcționarea statului — situație sinonimă pentru John cu o boală (VI: 26). Conducătorul trebuie să restabilească armonia în corpul public asemenea unui medic, pedepsind vinovatul în acord cu legea care are proprietăți curative (IV: 2), ea provenind din însăși justiția divină, ca *divinae voluntatis imago* (VIII: 17), și nu din voința conducătorului. Menținînd justiția, conducătorul devenea *servus aequitatis* (IV: 2), dar conformitatea cu justiția nu trebuia să fie impusă conducătorului, ci să fie rezultatul deciziei libere a conștiinței sale. Doar în acest sens el este descris de John ca fiind liber de orice obligație legală — *legis nexibus absolutus* — conform unui principiu de bază al dreptului roman (IV: 2).

Poziția dominantă a conducătorului, dedusă din relațiile interne ale organismului ca și din funcția sa de protector al justiției, a căpătat o fundamentare teologică prin ideea de *rex imago dei*, manifestare fizică a divinității pe pămînt. Totuși principele din *Policraticus* nu se bucură nici un moment de autonomia împăraților romani. El trebuie distins de tiran, a cărui guvernare se bazează, cum am văzut, pe propria autoritate și e condamnată de John of Salisbury drept *dominatio* (VIII: 17). Atît timp cît regele domnește în deplină armonie, nu e necesară nici o altă mediere între Dumnezeu și supușii săi. Rolul preoților, în acest caz ideal, e pur sacramental. Pentru a reuși să facă din justiție un standard al acțiunilor sale, regele are însă nevoie de instrucție, pe care i-o pot oferi doar preoții (IV: 6). Puterea spirituală trebuie să supravegheze continuu puterea temporală. Preoții, *praefecti religionis* (V: 2), urmează să intervină atunci cînd „organismul" statului nu mai funcționează armonios și cînd nici regele însuși nu mai poate restabili ordinea. Regele se află în deplină armonie cu justiția divină doar atunci cînd își îndeplinește îndatoririle de rege creștin (VI: 26). Însuși titlul de *rex* e considerat semnificativ de John of Salisbury, fiind derivat din *recte facere* și, în acest sens, regele este *caput rei publicae* iar statul are o structură monarhică stabilă.

Prin toate aceste trăsături ale sale, *Policraticus* rămîne însă în tradiția carolingiană de *specula regum*, „oglindă pentru prinț", neîncercînd o analiză mai detaliată a ideii de stat ca organism viu, pentru a ajunge la consecințele ultime ale funcționării specifice fiecărei părți a „organismului". John of Salisbury se limitează la îndemnuri morale pentru guvernanți și guvernați în vederea realizării acelei societăți armonice în care puterea spirituală și cea temporală conlucrează, în care legea naturală se supune celei divine și fiecare componentă a organismului social își are rolul bine stabilit într-o ierarhie prestabilită.

Notă

* Trimiterile din text sînt la ediția C.J. Webb, John of Salisbury, *Policratius (sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum) [sau despre deșertăciunile curtenilor și urmele filozofilor]*, Oxford, 1909, retipărit la Frankfurt, în 1965. Traducerea lor aparține autorului articolului.

Referințe

Exegeză

Joseph Canning, *A History of Medieval Political Thought: 300–1450*, Routledge, Londra și New York, 1996

K. Guth, *Johannes von Salisbury (1115/20 – 1180). Studien zur Kirchen-, Kultur- und Sozialgeschichte Westeuropas im 12. Jahrhundert*, Eos Verlag, St. Ottilien, 1978

Ernst H. Kantorovicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton N.J., 1957

M. Kerner, *Johannes von Salisbury und die logische Struktur seines Policratius*, Steiner, Wiesbaden, 1977

Michael Wilks, *The World of John of Salisbury*, Blackwell, Oxford, 1994

Alte scrieri

John of Salisbury, *Metalogicon*, University of California Press, Berkeley, 1955

John of Salisbury, *Historia pontificalis*, Clarendon Press, Oxford, 1986

John of Salisbury, *Letters*, Clarendon Press, Oxford, 1986

DIANA STANCIU

Joseph Schumpeter (1883–1950)
CAPITALISM, SOCIALISM ȘI DEMOCRAȚIE (1942)

Schumpeter: un autor multivalent

Capitalism, socialism și democrație (prescurtat, în continuare, *CSD**) este cea mai comentată lucrare a lui Joseph Schumpeter și una dintre cele mai influente lucrări dedicate problemei socialismului și a raportului acestuia cu ordinea socială a democrației și capitalismului. Cel puțin două curente majore ale gîndirii politice contemporane se află, într-un fel sau altul, în descendența acestei lucrări, iar o serie de idei privitoare la natura capitalismului, precum și sintagma „Distrugere Creativă" introduse de aceasta s-au detașat și sînt folosite azi în mod comun, fără conștiința originilor lor intelectuale și teoretice.

Joseph Alois Schumpeter s-a născut în 1883 la Triesch, în Moravia, pe atunci provincie austriacă. Crescut și educat în mediul elitei imperiale, a obținut doctoratul în drept la Universitatea din Viena în 1906, avîndu-i ca profesori, între alții, pe Friederich von Wieser și Eugen von Böhm-Bawerk. În perioada anterioară primului război mondial predă pe rînd la Universitățile din Cernăuți și Graz. În 1919 este pentru o

scurtă perioadă ministru al finanţelor Austriei. Între 1925 şi 1932 predă la Universitatea din Bonn, pentru ca în 1932 să se stabilească pentru tot restul vieţii la Harvard.

Opera sa se extinde în aria a cel puţin trei discipline: economie, sociologie şi teorie politică. Faima şi-a cîştigat-o însă ca economist, fiind considerat unul dintre cei mai mari economişti ai secolului, opera sa „ne-economică" (mai puţin *Capitalism, socialism şi democraţie*) fiind considerată pînă de curînd ca secundară în raport cu cea economică, un lucru care era în mod sigur contrar vederilor lui Schumpeter despre opera sa şi despre natura ştiinţelor sociale şi politice.

Din punct de vedere politic, Schumpeter a fost un conservator declarat. Nicăieri acest lucru nu se vede mai bine ca în opoziţia cu care a privit pînă la sfîrşitul vieţii pe Keynes şi keynesismul. Cu toate acestea, fidel preceptelor sale metodologice, nu a lăsat ca teoriile şi analizele sale să fie distorsionate de opţiunile sale politice, lucru care este mai mult decît evident în *Capitalism, socialism şi democraţie*.

•

Capitalismul şi forţele ce duc la coruperea sa

CSD este structurată în cinci părţi. Prima parte este dedicată exclusiv analizei ideilor şi coerenţei sistemului marxist, pregătind astfel terenul pentru problemele şi argumentele desfăşurate în restul lucrării. Ultima parte nefiind altceva decît o schiţă istorică a partidelor socialiste menită să ilustreze idei expuse anterior, temele centrale ale lucrării rămîn să fie dezvoltate în Părţile II–IV. Punctul de plecare este simplu: dată fiind presiunea socialistă asupra capitalismului, presiune ilustrată în Partea I prin opera şi posteritatea lui Marx, se pune întrebarea: poate capitalismul supravieţui? Aceasta este întrebarea-cheie care lansează demersul lui Schumpeter. Răspunsul său este celebru: „No. I do not think it can." Partea a II-a a lucrării explorează în amănunt factorii care justifică, din perspectiva sa, un asemenea răspuns.

Elementul central şi cheia înţelegerii poziţiei lui Schumpeter rezidă în viziunea sa asupra capitalismului. De la bun început trebuie subliniat că Schumpeter nu este un adversar al capitalismului. În capitolul 5, care deschide Partea a II-a — capitol care reprezintă una dintre cele mai citate şi articulate apologii aduse capitalismului — Schumpeter arată cum acesta nu numai că a dus la o creştere economică fără precedent, dar, în acelaşi timp, a făcut ca această sporire a avuţiei să fie generală şi nu limitată la nivelul unei elite restrînse.

Originea acestui fenomen unic în istorie nu este accidentală, ci se găseşte în însăşi natura sistemului. Elementul fundamental al capitalismului este de natură economică: profitul şi sistemul de stimulente şi constrîngeri creat de acesta. Şansele fabuloase de îmbogăţire combinate cu pericolul ruinării pun în mişcare un proces autogenerativ în care

indivizi cu înzestrări deosebite depun tot mai multă energie și ingeniozitate în a da la iveală noi combinații și noi oportunități creînd noi surse de avuție și o alocare eficientă a resurselor. Mai mult, sistemul nu este cu totul arbitrar și dispune de un criteriu de funcționare precis. Atît succesul, cît și eșecul în afaceri sînt lipsite de ambiguitate: se măsoară în bani. Este un proces pe care Schumpeter îl aseamănă evoluției biologice, deși subliniază că există diferențe substanțiale între selecția socială și biologică, lucru pe care mulți critici de mai tîrziu îl trec cu vederea (p. 74).

Pentru Schumpeter, impulsul fundamental ce pune sistemul capitalist în mișcare este strîns legat de ideea de „nou–noutate": noi mărfuri, noi metode de producție sau transport, noi forme de organizare a producției sau desfacerii. Este vorba de un proces continuu susținut de acțiunea antreprenorilor, care — activați de mirajul și posibilitatea profitului — descoperă, inventează și explorează sistematic noi oportunități. Istoria capitalismului ilustrează oricînd și oriunde același proces de „mutații industriale [...] ce revoluționează fără încetare, *din interior*, structura economică, distrugînd neîncetat vechea structură și creînd neîncetat o nouă structură. Acest proces de Distrugere Creativă este esența Capitalismului. În asta constă capitalismul și acesta este mediul în care trebuie să trăiască orice întreprindere capitalistă" (p. 83).

Dar capitalismul nu este un fenomen pur economic. El există într-o continuă relație cu mediul social și cultural, îl determină și este determinat de acesta. Prin urmare, cel puțin un element important trebuie adăugat: o trăsătură fundamentală a capitalismului este profund penetrată de raționalism. O sursă centrală a acestei realități este faptul că profitul, calculul și organizarea eficientă ocupă o poziție atît de importantă în capitalism. Ele creează *pattern*-uri de gîndire ce pătrund adînc în restul structurilor sociale și întreprinderilor intelectuale înconjurătoare. Un al doilea aspect important ce trebuie avut în vedere aici este incapacitatea capitalismului și a burghezului (ca reprezentant tipic al acestuia) de a oferi un model uman care să stimuleze imaginația și sentimentele și să atragă simpatia. Prins în combinațiile sale, calculînd și speculînd neîncetat, organizînd întreprinderi lipsite de strălucirea aristocratică sau ecleziastică, burghezul este un personaj lipsit de eroismul sau romantismul atît de necesar pentru a-l face interesant și admirat necondiționat de mase.

Aceasta este deci, în linii mari, natura sistemului aflat sub presiunea socialismului. Poate el supraviețui acestei presiuni? Așa cum am văzut, Schumpeter crede că nu. Dar dispariția capitalismului, adaugă el, nu este nici pe departe rezultatul unor factori de natură economică, unor ineficiențe sau blocaje economice așa cum susțin socialiștii. „Performanțele prezente și potențiale ale sistemului capitalist infirmă ideea că el s-ar prăbuși sub greutatea eșecului economic" (p. 61). Din contră, factorul distructiv este „chiar succesul său ce subminează instituțiile sociale care

îl protejează, şi creează în mod inevitabil condiţiile în care nu va mai putea supravieţui şi care îndreaptă spre socialism ca posibil succesor al său" (*ibid.*). Înainte de a urmări mecanismele sociale şi economice care presează în această direcţie, aşa cum sînt ele ilustrate de Schumpeter, să notăm încă o dată că acesta nu era deloc entuziasmat de perspectiva pe care o ofereau analizele sale: „Dacă doctorul prezice că pacientul va muri în scurt timp, asta nu înseamnă că doreşte ca acest lucru să se întîmple" (p. 61).

Două tipuri de forţe fatale capitalismului se cristalizează şi se dezvoltă în interiorul acestuia: forţe externe ce împiedică sau blochează antreprenorul în îndeplinirea funcţiei sale şi forţe interne care subminează motivaţia, dorinţa indivizilor de a acţiona antreprenorial. Pentru Schumpeter, antreprenorul este elementul-cheie al burgheziei. Burghezia există ca urmare a existenţei antreprenorului şi prin antreprenor. Forţa burgheziei este dată de componenta ei antreprenorială.

Aşa cum am văzut, antreprenorul este motorul Distrugerii Creative. Dar acest proces necesită mobilizarea şi organizarea a din ce în ce mai multe resurse şi factori. Rezultatul este crearea de organizaţii din ce în ce mai mari şi complexe care, date fiind problemele legate de structura în timp a producţiei, acţionează pe orizonturi de timp din ce în ce mai largi. Dar, pe măsură ce dimensiunile organizaţiilor cresc, creşte şi birocratizarea acestora. Treptat, funcţiile organizaţionale se rutinizează. Funcţia antreprenorială ajunge să fie captată treptat ca o funcţie organizaţională şi devine şi ea din ce în ce mai instituţionalizată. Echipe şi comitete de cercetare şi inovaţie subminează şi preiau tot mai mult acţiunile antreprenorului individual. În final, funcţia acestuia este uzurpată şi devine rutinizată la nivelul unui grup de lucru, departament sau birou organizaţional. Structurile create şi dinamica lor internă duc treptat nu numai la subminarea antreprenorului, ci şi la subminarea întregului sistem creat în jurul acestuia.

Dar, în afară de această dinamică internă a instituţiilor direct legate de acţiunea antreprenorială mai există cel puţin alte trei elemente externe potrivnice antreprenorului. În primul rînd, este vorba de faptul că sistemul capitalist este susţinut nu numai de burghezie, ci şi de alte straturi sociale, mai mult sau mai puţin structural legate de capitalism. Astfel, fermierii şi micii întreprinzători alcătuiesc, în viziunea lui Schumpeter, două elemente fundamentale pentru protecţia şi funcţionarea capitalismului. Dar procesul de Distrugere Creativă şi de concentrare a activităţii economice, specifice capitalismului, subminează sistematic aceste grupuri. În final, baza socială a capitalismului (antreprenori, mici întreprinzători, fermieri) este slăbită pînă în punctul în care devine incapabilă să apere ordinea pe care o favorizează.

În al doilea rînd, şi legat de aceasta, antreprenorii (şi burghezia în general) nu numai că îşi pierd funcţionalitatea în sistem şi baza de influenţă socială, dar devin din ce în ce mai mult ţinta atacurilor celorlalte clase care le reproşează efectele ciclice ale procesului de Distrugere

Creativă, proces despre care nu înţeleg că stă la baza prosperităţii tuturor. Mai mult, situaţia este agravată de faptul că, potrivit lui Schumpeter, burghezia este lipsită de capacitate politică.

În plus (şi acesta este cel de-al treilea element extern potrivnic antreprenorului, element ce face tranziţia către cele interne), burghezia este din ce în ce mai mult ţinta unor atacuri sistematice venite din partea celui mai mare duşman al ei: intelectualul. Nici vulnerabilitatea burgheziei, nici nemulţumirea şi resentimentul faţă de funcţionarea capitalismului nu sînt condiţii suficiente pentru apariţia unei ostilităţi active faţă de ordinea socială. Structural critic şi „demascator", animat de o dorinţă de putere pe care nu şi-o poate satisface în sistemul capitalist, intelectualul devine vîrful de lance al atacului împotriva sistemului. Prin puterea cuvîntului şi prin controlul pe care-l are asupra canalelor de comunicare, prin exploatarea raţionalităţii specifice civilizaţiei capitaliste, el creează o atmosferă intelectuală ce subminează însăşi motivaţia internă de a activa în mod antreprenorial şi delegitimează întregul sistem.

Cu aceasta am trecut deja în spaţiul celei de-a doua categorii de forţe fatale capitalismului: forţele interne. Pe lîngă cele spuse privitor la intelectuali, un al doilea aspect important al problemei merită menţionat. Schumpeter susţine că procesul de raţionalizare şi birocratizare afectează direct motivaţia antreprenorilor de a apăra şi menţine ordinea capitalistă. Întregul proces este rezumat de un comentator după cum urmează: „Creşterea instituţionalizării inovaţiei în echipe de cercetare sistematic organizate, sistemul educaţional, birocratizarea managementului industrial şi înlocuirea patronului interesat în prosperitatea întreprinderii familiale pe termen lung cu managerul profesionist cu interesul său temporar în bunul mers al întreprinderii reduc în sînul clasei antreprenorilor motivaţia şi instinctul apărării şi menţinerii fundamentelor sociale şi economice ale sistemului şi mai ales reduc rezistenţa acesteia la politicile ce ameninţă formarea de capital. Atacul e uşurat de lipsa de strălucire a modelului comportamental şi social oferit de această clasă lipsită de eroism" (von Beckerharth 1951: 114).

Prin urmare, prin conjugarea unor serii de factori de natură instituţională, organizaţională, socială, intelectuală şi motivaţională, sistemul capitalist suferă un proces gradual de dezintegrare. Dar ceea ce este şi mai important este că „toţi aceşti factori duc nu doar la distrugerea capitalismului, ci şi la apariţia unei civilizaţii socialiste. Cu toţii împing în acea direcţie. Procesul capitalist nu numai că îşi distruge propria structură instituţională, dar — în acelaşi timp — creează condiţiile pentru una nouă. Poate că, pînă la urmă, «distrugere» nu este cuvîntul potrivit. Poate ar fi trebuit să spun transformare. Rezultatul procesului nu este pur şi simplu un vid ce ar putea fi ocupat de orice altceva: lucrurile şi minţile sînt transformate de aşa natură încît devin tot mai adecvate formei de viaţă socialiste" (p. 162).

Este socialismul un sistem viabil?

Răspunsul lui Schumpeter la întrebarea privind funcţionalitatea socialismului este la fel de celebru precum cel dat referitor la supravieţuirea capitalismului. El este ferm afirmativ: „Da. Bineînţeles că socialismul poate funcţiona." Totuşi Schumpeter îşi ia anumite precauţii şi o importantă parte a acestei secţiuni a lucrării este dedicată acestor rezerve şi reţineri ce tempereazǎ fermitatea iniţială a răspunsului: „Vreau să fie cu desăvîrşire clar că nu poate fi vorba de socialism în general precum ceva în natura lucrurilor, ci doar de un socialism aflat în relaţie cu anumite condiţii sociale date sau cu anumite epoci istorice" (p. 200).

Argumentul lui Schumpeter în favoarea viabilităţii socialismului se desfăşoară pe două paliere. În primul rînd, el este interesat în a arăta că „nu este nimic greşit în logica pură a economiei socialiste". Problema este importantă pentru că ea clarifică din start dacă socialismul este în principiu viabil, condiţie necesară, dar nu suficientă, a implementării sale. În acest sens, Schumpeter, după ce recunoaşte meritul lui Mises ca autoritate ce a formulat problema în mod clar şi a deschis calea către o discuţie cu adevărat serioasă privind natura şi viabilitatea socialismului, urmează linia clasică şi de acum celebră a argumentului în favoarea posibilităţii de principiu a unei economii socialiste dezvoltat pe filiera Barone–Lange–Lerner.

Dar, aşa cum am spus, Schumpeter este conştient că posibilitatea de principiu nu este suficientă. De aceea el adaugă o serie de condiţii suplimentare care ar favoriza funcţionarea unei economii socialiste. Pentru el, socialismul prematur, socialismul instaurat înainte ca structura economică (concentrare, birocratizare) şi mentalitatea publică să fie pregătite pentru asta, nu are nici o şansă de a funcţiona. Abia atunci cînd atitudinile publice şi toate structurile societăţii vor fi pregătite şi abia cînd concentrarea economică în sectorul privat va atinge un grad foarte ridicat, condiţiile vor fi favorabile trecerii la socialism. În plus, el mai adaugă două condiţii suplimentare, nu lipsite de însemnătate: existenţa unui „strat social" apt să dea lideri economici şi politici capabili, şi existenţa unei administraţii publice şi a unui serviciu civil cu o înaltă calificare profesională şi ţinută etică. Dacă toate aceste condiţii sînt îndeplinite, recunoscînd corectitudinea logicii pure a socialismului, nu rămîne decît să acceptăm că acesta din urmă se poate instala şi poate funcţiona fără probleme speciale.

Este democraţia posibilă în socialism?

Dată fiind „inevitabilitatea" şi, în acelaşi timp, viabilitatea sistemului, ultima problemă asupra căreia se concentrează Schumpeter este în ce măsură socialismul şi democraţia sînt compatibile. Sau, altfel spus: este

democraţia posibilă în socialism? Pentru a răspunde la această întrebare, Schumpeter este nevoit să se lanseze nu numai într-o critică sistematică a teoriei clasice a democraţiei, dar în acelaşi timp să reconstruiască teoria democraţiei pe noi fundamente, deschizînd un nou drum şi anticipînd o nouă direcţie în teoria politică a secolului al XX-lea.

Înainte de orice, Schumpeter respinge viziunea clasică asupra problemei democratice pe care el o consideră total greşită. Această viziune se bazează pe un set de presupoziţii greu de susţinut. În primul rînd este vorba de ideea că există ceva ce poate fi numit „binele comun" sau „binele general" care ar sta la baza deciziei în democraţii. Legat de aceasta este credinţa că nu numai că există un „bine comun", dar el poate fi identificat în mod ferm şi fără ambiguitate de orice membru normal al societăţii. Mai mult, „binele comun" oferă posibilitatea de a da răspunsuri clare şi exacte la toate problemele ce apar în societatea respectivă şi fiecare măsură luată poate fi categorisită în funcţie de aceasta în „bună" sau „proastă". În sfîrşit, tuturor acestora li se adaugă ideea că, o dată clarificat „binele comun", membrii societăţii pot ajunge fără probleme la o înţelegere privind modul sau căile prin care acesta poate fi atins. Nu e nevoie să spunem, Schumpeter respinge în bloc acest grup de idei: „Nu există ceva de natura unui «bine comun» unic determinabil; [...] pentru indivizi diferiţi şi grupuri diferite binele comun înseamnă lucruri diferite."

Cel de-al doilea set de presupoziţii aflat la baza teoriei clasice a democraţiei şi care este respins de Schumpeter este cel generat de conceptul de „voinţă generală".

În teoria clasică, existenţa unei „voinţe generale" care emană de la popor şi determină acţiunile liderilor este considerată la fel de certă ca şi existenţa unui „bine comun" şi, bineînţeles, relaţia dintre acestea două face obiectul unei atenţii speciale. Există un centru, un „bine comun", către care gravitează, cel puţin pe termen lung, *toţi* indivizii şi din acest proces rezultă ceea ce e numit „voinţă generală". Dar, pentru Schumpeter, cea mai importantă trăsătură a procesului politic nu o constituie acceptarea şi supunerea faţă de „voinţa poporului", ci, din contră, modelarea şi îndrumarea activă a acesteia. Astfel, politicienii, intelectualii sau exponenţii diferitelor grupuri de interese „au capacitatea de a modela şi, în limite largi, chiar de a crea voinţa poporului. În analiza procesului politic ne confruntăm nu atît cu o voinţă autentică, ci mai degrabă cu una manufacturată. Şi cel mai adesea, în afară de acest artefact, nu mai există nimic altceva care ar putea corespunde «voinţei generale» din teoria clasică. În măsura în care lucrurile stau astfel, voinţa poporului este produsul şi nu forţa ce pune în mişcare procesul politic" (p. 263).

O dată dovedite deficienţele doctrinei clasice, Schumpeter începe să construiască o teorie alternativă. Esenţa sistemului democratic este, după Schumpeter, de natură instituţională sau, după cum se exprimă un critic (Wright 1951: 130), de natură „mecanică". Este vorba de un

mecanism instituțional de selecționare și înlocuire a liderilor politici, în care elementul central este competiția pentru obținerea voturilor electoratului: „Metoda democratică este acel aranjament instituțional de luare a deciziei politice în care indivizii obțin puterea de a decide pe calea unei competiții pentru cîștigarea voturilor poporului" (p. 269). Evident, învingătorul e cel ce atrage cele mai multe voturi: „Principiul democrației nu înseamnă nimic altceva decît faptul că frîiele guvernării vor ajunge la cei ce au un sprijin mai larg decît cel obținut de indivizii sau echipele concurente" (p. 273).

Prin urmare, politicianul care participă la alegeri este forțat să adopte o strategie care să-i aducă cît mai multe voturi. El va trebui să formuleze un program de măsuri care să fie pe placul cît mai multor alegători. Unele dintre acestea vor fi bazate pe interese reale ale anumitor grupuri, altele vor fi pur și simplu manufacturate. Important este însă că, în mod implicit, între politician și electorat are loc un tîrg. Politicianul oferă (promisiunea unor) măsuri care vor favoriza interesele electorilor, iar electorii oferă în schimb voturile lor. În mod implicit, cu cît pachetul de măsuri va fi pe placul mai multor grupuri de interese, cu atît mai multe voturi va primi promotorul său. Atît politicianul, cît și electorul sînt motivați nu de „binele general", ci de interese personale sau de grup. Ei se află într-o relație de schimb care nu este deloc departe de ceea ce se întîmplă pe o piață obișnuită.

Problema care apare imediat este: va funcționa această piață politică la fel de eficient precum cea obișnuită, astfel încît prin promovarea interesului personal de către fiecare individ în parte să se ajungă la rezultate benefice pentru toată lumea? În contrast cu majoritatea succesorilor săi în această direcție de gîndire, Schumpeter pare să creadă că acest lucru este posibil. Chiar dacă nu este interesat direct decît de propriile sale obiective și planuri, politicianul este nevoit ca, în vederea realizării acestora, să țină cont de opinia și interesele electorilor. Această cerință este o cerință structurală a instituției democratice și nu are nimic de-a face cu bunăvoința sau sentimentele acestuia.

Totuși una din limitele acestui sistem necesită o atenție specială. Structura instituțională favorizează urmărirea intereselor pe termen scurt atît ale electorilor, cît și ale politicienilor și neglijarea problemelor ce se manifestă pe orizonturi de timp mai lungi. Această tendință inerentă a democrației necesită un control special pentru că acest tip de probleme poate fi fatal sistemului. Dată fiind structura ciclului electoral și nevoia satisfacerii cît mai rapide a grupurilor de interese ce au sprijinit candidatul învingător, problemele ce vizează funcționarea *în ansamblu* și *de lungă durată* a sistemului tind să rămînă descoperite într-o democrație. Schumpeter consideră că pentru a preveni posibilele consecințe dezastruoase ale acestui fapt, un sistem democratic trebuie să îndeplinească (în afară de cerințele formale) o serie de condiții suplimentare.

În primul rînd, pentru a putea funcționa eficient, o democrație are nevoie de un număr cît mai mare de politicieni de calitate care să formeze o masă critică ce va menține sistemul în parametri funcționali acceptabili. În al doilea rînd, acești politicieni trebuie să fie susținuți de un corp de experți și tehnicieni și, în plus, să fie gata să cedeze cît mai multe decizii pe mîinile acestor specialiști. În al treilea rînd, trebuie să existe un corp de birocrați bine pregătiți și respectați, precum și un sistem birocratic bine organizat. Aceștia trebuie să funcționeze, pe cît posibil, în afara sferei politicii electorale și a intereselor pe termen scurt. Mai mult, ei trebuie să acopere un spațiu de decizie vast și să exercite o funcție de informare și educare a politicianului ales prin vot popular. În al patrulea rînd, trebuie să existe o suficientă doză de „Autocontrol Democratic" la nivelul întregii societăți. Electoratul trebuie să aibă încredere în capacitatea de autoreglare a sistemului democratic și să se abțină de la a lua decizii fundamentale privind soarta sistemului atunci cînd pe termen scurt acesta îi dezamăgește. În sfîrșit, la nivel social trebuie să existe o largă toleranță pentru diferențe de opinie și un consens larg privind „principiile fundamentale" ale societății.

O dată clarificată problema naturii democrației, Schumpeter este în situația de a formula un răspuns la întrebarea dacă socialismul și democrația pot coexista. Răspunsul său este pozitiv. O dată ce democrația este doar un sistem (mecanism) instituțional și nu presupune anumite valori sau asumarea anumitor atitudini etice sau civice, este posibil ca o societate socialistă să-și organizeze sistemul politic în jurul guvernării parlamentare și al competiției electorale. Dar, așa cum s-a remarcat, aceasta nu înseamnă că un asemenea sistem politic ar fi în mod necesar unul „drept" sau că ar aduce cu el realizarea visurilor socialiste de „coparticipare" sau „democrație industrială". Tot ceea ce ar însemna ar fi că mecanismul pur al alegerii conducătorilor politici ar putea continua să funcționeze dacă, între altele, majoritatea ar cădea de acord să mențină un grad mare de competiție în procesul de administrare a sistemului (Wright 1951: 132).

Relația dintre capitalism și democrație

Acestea sînt, în linii mari, principalele teme ale lucrării lui Schumpeter. Ar mai fi de adăugat totuși o problemă care, deși nu face obiectul unic al unei părți anume a lucrării, păstrează un interes special. Este vorba de relația dintre capitalism și democrație. Din punctul de vedere al lui Schumpeter, apariția și dezvoltarea capitalismului au fost un factor important în susținerea și dezvoltarea democrației.

În mod indubitabil pentru el, „democrația modernă este produsul procesului capitalist" (p. 217). Democrația este, la nivel principial, echivalentul politic a ceea ce capitalismul este în spațiul economic. Ambele sînt

expresia unor principii filozofice și normative în care raționalitatea, calculul utilitar și mai ales libertatea individuală ocupă poziția centrală. În plus însă, capitalismul a creat la modul foarte concret condițiile manifestării democrației: statul minimal nu numai că oferă cadrul unui proces politic eficient, dar (prin limitarea posibilităților de intervenție politică în sfera socială) creează un mediu care facilitează practicarea „autocontrolului democratic"; într-un sistem care e puternic influențat de acțiunile unor oameni inventivi și iconoclaști ca antreprenorii, toleranța pentru opinii politice divergente tinde să fie mult mai mare. În sfîrșit, prin creșterea economică continuă, capitalismul duce la consolidarea unui electorat cu un standard de viață stabil și ridicat și cu un nivel de informare și educație înalt, fapt ce reprezintă o condiție fundamentală a bunei funcționări a sistemului democratic.

Are însă democrația o influență de aceeași natură (benefică) asupra capitalismului? Produce democrația un mediu favorabil capitalismului așa cum am văzut că tinde capitalismul să facă pentru aceasta? Sau cel puțin, dat fiind pericolul dezintegrării capitalismului sub presiunea socialistă, poate democrația salva capitalismul? Răspunsul pare să fie negativ. În cel mai bun caz, democrația este neutră în raport cu capitalismul. Altfel ea pare să încurajeze și să reflecte forțele ostile capitalismului. Este foarte ușor de făcut o conexiune între ideea politicii electorale ca piață de voturi și ideile anticapitaliste și antiantreprenoriale (atît de populare) de redistribuire a profitului sau de blocare a ciclurilor economice pentru a vedea că nimic în logica sistemului democratic nu împiedică punerea în aplicare treptată a unor măsuri ce, pe termen lung, vor duce la dezintegrarea sistemului capitalist. Logica economică a acestui proces, doar intuită și schițată la Schumpeter, urmează să fie expusă pe larg și argumentată de autorii școlii „Opțiunii publice" „Public Choice" în deceniile imediat următoare publicării *CSD*.

Ecoul cărții lui Schumpeter

Acestea sînt, în linii mari, principalele teme ale celei mai discutate și disputate lucrări publicate de Schumpeter. Ecoul ei a fost substanțial și el este reflectat în cele nu mai puțin de treizeci de recenzii făcute acesteia ale căror referințe apar în bibliografia compilată de Michael Stevenson (Stevenson 1985: 121). Această cifră nu include comentariile, replicile și articolele inspirate de ea, a căror cifră (cel puțin după cum reiese din aceeași sursă) depășește 200. Printre cei care au replicat într-un fel sau altul lui Schumpeter sau i-au recenzat scrierea se numără Oskar Morgenstern, Joan Robinson, Wilhelm Roepke, J.K. Galbraith, Oskar Lange, Arthur Schlessinger, François Perroux, Daniel Bell, Paul Sweezy, listă ce nu necesită comentarii cu privire la nivelul la care lucrarea a fost receptată și spectrul larg de poziții pe care le-a generat de-a lungul

vremii. Temele lucrării au fost analizate şi evaluate cu cele mai diverse instrumente teoretice şi de pe cele mai variate poziţii ideologice şi, aşa cum este de aşteptat, atitudinile au variat de la respingerea totală, acceptarea parţială pînă la îmbrăţişarea necondiţionată.

Ceea ce este mult mai important este noul interes de care se bucură lucrarea lui Schumpeter începînd cu anii '80, fapt paradoxal pentru că tocmai în această perioadă s-ar părea că istoria a infirmat predicţiile sale. Împlinirea a patruzeci de ani de la apariţia *CSD* a fost marcată de publicarea mai multor volume şi organizarea mai multor conferinţe dedicate acesteia (Haberler 1981; Heertje 1981) şi a fost începutul unei renaşteri fără precedent a studiilor dedicate ideilor sale.

Cel puţin două curente majore în gîndirea politică contemporană poartă amprenta temelor explorate de Schumpeter în *CSD*. Pe de o parte, aşa cum am menţionat deja, este vorba de autorii grupaţi sub numele de „Public Choice School". Respingerea teoriei clasice a democraţiei, analiza acţiunilor actorilor politici ca acţiuni motivate de interesul personal, definirea democraţiei ca mecanism şi proces dominat de competiţia pentru obţinerea puterii politice sînt toate teme comune *CSD* şi lucrărilor reprezentanţilor acestei şcoli, teme pe care aceştia din urmă le dezvoltă cu un rafinament teoretic care, în mod sigur, este consonant cu viziunea lui Schumpeter privind statutul şi rolul teoriei economice (vezi James M. Buchanan: *Limitele libertăţii*, în acest dicţionar). Pe de altă parte, un important segment al gîndirii neoconservatoare americane, şi nu numai, recunoaşte explicit influenţa ideilor dezvoltate în *CSD* (în special tema contradicţiilor structurale ale capitalismului şi schiţa de sociologie a intelectualului cu evidenţierea rolului său distructiv în sistemul capitalist) şi urmăreşte în mod constant elaborarea şi actualizarea acestora, punînd un accent deosebit pe dimensiunea culturală a problemei (Irvin Kristol, Daniel Bell).

Există, evident, în structura unei lucrări atît de ambiţioase şi complexe precum *CSD*, mai multe zone şi argumente sensibile care merită o atenţie specială. O listă a acestora ar trebui să cuprindă, între altele, şi nu neapărat în această ordine: a) problema statutului antreprenorului în tranziţie şi a acţiunii antreprenoriale în socialism, cu un accent special pe tensiunea dintre rezultatele acţiunii antreprenoriale şi sistemul politic socialist; b) o reevaluare a argumentului privind posibilitatea de principiu a unei economii socialiste; c) problema capacităţii/incapacităţii de guvernare politică a burgheziei; d) o analiză (pe temei statistic) a tendinţei de concentrare a economiei capitaliste şi, în contextul acesteia, a problemei tendinţei recente spre privatizare; e) problema rolului şi contribuţiei reale a intelectualilor la procesul de delegitimizare şi la declinul capitalismului. Toate aceste probleme (care, din motive teoretice şi metodologice, este bine să fie tratate separat) sînt însă, într-un fel sau altul, parte a unei probleme care se detaşează ca marea provocare conturată în şi pe marginea lucrării lui Schumpeter: problema succesorului

capitalismului. Există în demonstrația lui Schumpeter suficiente argumente că socialismul este forma de organizare socială ce urmează în mod necesar capitalismului? Duce dinamica internă a capitalismului în mod necesar către socialism? Există suficiente motive să credem că socializarea va urma în mod necesar concentrării?

O analiză strălucită a naturii sistemului capitalist şi a tendinţei sale spre autodistrugere ne poartă pînă în punctul în care credem că putem întrezări contururile noii forme speciale ce se dezvoltă din şi pe ruinele capitalismului. Cîteva dintre aceste contururi sînt clare, altele sînt ambigue, iar pe altele sîntem nevoiţi să le reconstruim făcînd apel la deducţie şi imaginaţie. Ajunşi în această poziţie şi forţaţi să speculăm cu privire la natura acestei forme depărtate şi neclare sîntem tentaţi ca (după un secol şi jumătate de profeţii şi propagandă socialistă) să-i punem în mod automat eticheta de „socialism". Cu atît mai mult cu cît trăsăturile vizibile ale acestei noi lumi ce se întrevede la orizont par să fie acelea ale socialismului, aşa cum a fost şi este prezentat de adepţii săi. Fără îndoială că Schumpeter a cedat acestei tentaţii. Dar este noua şi strania lume a viitorului corect reflectată de ideea de socialism? În ce măsură va fi ea guvernată de o birocraţie impersonală şi în ce măsură formele noastre de guvernare reprezentativă şi democratică vor supravieţui? Va fi o lume în care creativitatea umană se va manifesta liber sau va fi o lume în care funcţiile sociale vor fi riguros distribuite şi controlate în organizaţii şi corporaţii hiperraţionalizate? Aceste întrebări rămîn la fel de vii în ciuda deceniilor scurse de cînd Schumpeter a formulat începutul unui răspuns la ele în *Capitalism, socialism şi democraţie*.

Notă

* Citatele din text pentru care nu se indică decît pagina sînt din Joseph Alois Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper, New York, ediţia a treia, 1950. Traducerea lor este făcută de autorul articolului.

Exegeză

Herbert Beckerharth, „Joseph A. Schumpeter as a Sociologist", în Harris, *Schumpeter, Social Scientist*, 1951

Larry Diamond, Marc Plattner, *Capitalism, Socialism and Democracy Revisited*, The John Hopkins University Press, Baltimore, Md., 1993

Gottfried Haberler, *Schumpeter's Capitalism, Socialism and Democracy after Forty Years*, Keibunshsa, Kyoto, 1981

Seymour Harris (ed.), *Schumpeter, Social Scientist*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1951

Arnold Heertje (ed.), *Schumpeter's Vision: Capitalism, Socialism and Democracy after Forty Years*, Praeger, New York, 1981

Michael Stevenson, *Joseph Alois Schumpeter. A Bibliography, 1905–1984*, Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1985

Richard Swedberg, *Joseph A. Schumpeter: His Life and Work*, Blackwell, Oxford, 1981

R. Wright, „Schumpeter's Political Philosophy", în Harris, *Schumpeter, Social Scientist*, 1951

Alte scrieri

Joseph A. Schumpeter, *Theorie der Wirschaftlichen Entwicklung*, Duncker & Humboldt, Leipzig, 1912

Joseph A. Schumpeter, *Bussiness Cycles: A Theoretical, Historical and Statistical Analysis of the Capitalism Process*, McGraw-Hill, New York & Londra, 1939

Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, Oxford University Press, New York, Allen & Unwin, Londra şi New York, 1954

Joseph A. Schumpeter, *The Economics and Sociology of Capitalism*, Richard Swedberg (ed.), Princeton University Press, Princeton N.J., 1991

DRAGOŞ ALIGICĂ

Leo Strauss (1899–1973)

DREPT NATURAL ŞI ISTORIE (1953)

Leo Strauss s-a născut la Kirchain, în Germania, de unde a emigrat în America în 1938. A reînviat tradiţia studiului filozofiei politice, predînd mai întîi la New School for Social Research şi apoi, în anii '50 şi '60, la Universitatea din Chicago. Discipolii săi, printre care Allan Bloom, Harry Jaffa, Irving Kristol şi William Bennet, au devenit liderii intelectuali ai mişcării neoconservatoare americane.

Datorită atacurilor sale vehemente la adresa relativismului şi a scepticismului contemporan (pe care le-a considerat, într-o anumită măsură, moşteniri ale Iluminismului), datorită cultivării unei imagini a filozofiei ca sursă ultimă a adevărului şi înţelepciunii, dar şi a nenumăratelor ambiguităţi şi aparente contradicţii aflate în scrierile sale, Leo Strauss, autor a 15 cărţi şi peste 80 de articole, a dat naştere multor reacţii extreme, de la identificare totală pînă la acuzaţii de dogmatism, nihilism şi şarlatanie intelectuală.

Una dintre ideile generale cele mai importante ale lui Leo Strauss este convingerea că, în întreaga istorie intelectuală a Europei, a existat un conflict fundamental între adepţii relativismului şi cei ai universalismului moral. *Natural Right and History* (*Drept natural şi istorie*)* este, pe de o parte, o încercare de recuperare a teoriei clasice (sau premoderne) a dreptului natural, a cărei tradiţie îşi are originea, conform interpretării lui Strauss, în gîndirea lui Socrate. Cartea urmăreşte dezvoltarea teoriei dreptului natural din Antichitate, trecînd prin tomism, găsindu-şi formularea modernă în scrierile lui Thomas Hobbes şi John Locke şi intrînd apoi în declin prin Edmund Burke şi Jean-Jacques Rousseau.

Pe de altă parte, Strauss elaborează, în această carte, un argument împotriva relativismului moral contemporan, argument asupra căruia se va concentra următoarea secțiune a acestui articol.

Împotriva relativismului

După Strauss, liberalismul contemporan este marcat de relativism. Scepticismul liberal se caracterizează prin respingerea ideii de drepturi naturale în numele incapacității umane de a ajunge la o cunoaștere morală certă. Această atitudine este în acord cu celelalte valori liberale pentru că se consideră că ea conduce la mai multă toleranță.

În condițiile unui răspuns sceptic la întrebarea dacă valorile pot fi cunoscute, științele politice și sociale au un caracter pur instrumental și, în cele din urmă, se găsesc într-o situație paradoxală. Ele își dezvoltă și perfecționează tehnici tot mai avansate de studiu al societății, însă neputînd circumscrie valori, neputînd oferi o orientare generală, o direcție în care societatea ar trebui să se îndrepte, caracterul lor nu poate fi decît instrumental. Cu alte cuvinte, ele pot stabili mijloacele prin care diverse scopuri pot fi atinse, dar nu și dezirabilitatea globală a unui anumit scop. Paradoxul vine din faptul că întreaga energie a celor care se ocupă de științele sociale se concentrează asupra mijloacelor pe care ele le oferă, neglijînd legitimitatea scopurilor, care conferă sau nu sens, în cele din urmă, întregului demers.

Alternativa propusă de Strauss este întoarcerea la tomism, adică la o viziune teleologică, după care valorile morale pot fi cunoscute și trebuie să ghideze întreaga activitate a științelor umane și sociale.

Tomismul întîmpină, din partea relativismului contemporan, două tipuri de rezistență, două tipuri majore de contraargumente, cărora Strauss le răspunde în prima parte a cărții. Ele vin, pe de o parte, din direcția istoricismului (ideea că întreaga gîndire omenească este determinată de contextul istoric al gînditorului) și, pe de altă parte, dinspre pozitivism (concepția după care nu se pot face decît judecăți de fapt, nu și de valoare).

Argumentul istoricist susține că, de vreme ce nu putem identifica nici un standard comun tuturor culturilor, în timp și spațiu, un asemenea standard nu există. De vreme ce fiecare societate și-a dezvoltat propria concepție despre adevăr, bine și dreptate, înseamnă că aceste valori sînt fabricații ale gîndirii și acțiunii umane, și nu norme universale, detectabile în mod rațional.

Strauss argumentează că, în forma sa istoricistă, relativismul întîmpină cel puțin două dificultăți majore. Prima este de natură practică: dacă toate normele morale sînt relative la societatea care le-a emulat, atunci nu există motive pentru a considera canibalismul, de exemplu, ca fiind o practică imorală. Și, avînd în vedere că societatea umană este într-o continuă

schimbare, nu am avea nici o justificare teoretică pentru a împiedica societatea în care trăim să se transforme într-o lume canibală. Singurul mod de a împiedica acest lucru este existenţa unui standard moral căruia să îi conferim valabilitate universală. După Strauss, acest standard este teoria drepturilor naturale.

Al doilea tip de respingere a poziţiei istoriciste este de natură teoretică şi face apel la o intuiţie comună oamenilor de pretutindeni, reflectată în limbaj prin însuşi faptul că acesta deţine concepte precum „bine" sau „drept". Argumentul lui Strauss este că, dacă noi nu am avea o convingere tacită că există norme universale, nu am putea numi niciodată o lege, un aranjament sau o decizie politică „nedrepte". În absenţa unor standarde exterioare celor general acceptate de către societate, însăşi critica socială ar fi conceptual imposibilă.

Cele două argumente, primul în favoarea *dezirabilităţii* recunoaşterii drepturilor naturale şi cel de-al doilea în favoarea *adevărului* teoriei acestora, duc la respingerea relativismului de factură istoricistă. Singurul mod de a respinge teoria drepturilor naturale rămîne pozitivismul, sau distincţia fapte–valori, şi teza pe care acesta o implică, a neutralităţii valorice a ştiinţelor sociale: „Mulţi dintre cei ce practică ştiinţele sociale în vremurile noastre par să privească nihilismul ca pe o neplăcere minoră pe care oamenii înţelepţi ar trebui să o accepte cu sînge rece, ca pe un preţ ce trebuie plătit pentru obţinerea bunului suprem: o ştiinţă socială cu adevărat ştiinţifică. Ei par să fie multumiţi cu orice descoperire ştiinţifică, chiar dacă acestea nu pot fi altceva decît adevăruri sterile, incapabile să conducă la vreo concluzie, concluziile fiind obţinute pe baza unor judecăţi de valoare pur subiective sau a unor preferinţe arbitrare. Trebuie, aşadar, să ne întrebăm dacă ştiinţele sociale ca întreprindere pur intelectuală, dar avînd ca scop înţelegerea fenomenelor sociale, sînt posibile în condiţiile distincţiei dintre fapte şi valori" (p. 49).

Principala sursă de legitimare intelectuală a pozitivismului în ştiinţele sociale contemporane este identificată de către Strauss în opera lui Max Weber, în scrierile sale privind sensul ştiinţei moderne şi problema neutralităţii valorice a demersului ştiinţific. În analiza pe care o întreprinde asupra lui Weber, Strauss încearcă să identifice şi să analizeze principala dificultate a gîndirii acestuia, sugerînd în acelaşi timp o soluţie pentru ea. După Strauss, teza lui Weber privind imposibilitatea unei cunoaşteri genuine a lui „trebuie" se bazează pe viziunea după care valorile ultime sînt ireconciliabile. Concepţia despre tensiunea fundamentală dintre valori provine, la rîndul ei, din criza tipică a modernităţii, criză marcată de conflictul dintre religie şi ştiinţă. „Omul nu poate trăi fără lumină, îndrumare şi cunoaştere; numai cunoaşterea binelui îl poate conduce la binele de care are nevoie. De aceea, întrebarea fundamentală este dacă oamenii pot ajunge la cunoşterea binelui fără de care nu îşi pot conduce viaţa, nici individual nici colectiv, numai prin puterile lor naturale, sau

dacă sursa acestei cunoașteri este revelația divină. Aceasta este dilema fundamentală: clauză umană sau divină?"[1] (p. 74).

Contraargumentul pe care Strauss i-l aduce lui Weber este următorul: de vreme ce filozofia și știința modernă nu pot respinge revelația divină, de vreme ce nu există nici un criteriu pe baza căruia cele două variante pot fi comparate, înseamnă că, pentru a-și cîștiga statutul de știință propriu-zisă, științele sociale trebuie să depășească această dificultate. Căci, după Strauss, științele politice nu pot exista fără ideea de drept natural.

După cum am văzut, Strauss susține că „viața politică, în toate formele sale, implică problema inevitabilă a dreptului natural" (p. 81). Dar funcția specifică a filozofiei este tocmai cunoașterea naturii.[2] Definirea filozofiei în acest fel se datorează modului specific în care Strauss înțelege descoperirea naturii ca descoperire a universalului. Cunoașterea naturii este identică deci cu actualizarea unei potențialități general umane de a se înțelege pe sine ca fiind transistorică, transsocială, transmorală și transreligioasă. Cu alte cuvinte, marca filozofiei este capacitatea de a depăși, în gîndire, contingentul.

La rîndul său, ideea de drept natural datează, după Strauss, de cînd există cercetarea naturii; descoperirea naturii precedă cu necesitate descoperirea dreptului natural. De aceea, studiul dreptului natural îi revine în întregime filozofiei.

Teorii ale dreptului natural

În viziunea lui Leo Strauss, precum și a școlii sale de istorie a ideilor, istoria intelectuală este rezultatul creației cîtorva oameni, a marilor gînditori. De aceea, pentru a discuta dezvoltarea teoriei dreptului natural în istorie, Strauss face referință numai la cîteva nume, cele ale marilor filozofi precum Socrate, Platon, Aristotel, Toma d'Aquino, Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau și Edmund Burke.

Teoria dreptului natural ia două forme, clasică și modernă, în funcție de problema predominantă: viața bine trăită (teoria clasică) sau egalitatea și consensul (teoria modernă).

Tradiția dreptului natural începe o dată cu Socrate, primul care face distincția între ceea ce este bun în mod natural și ceea ce este bun prin convenție, între un standard universal, deci natural, și unul local, deci convențional. Deoarece problema centrală a filozofiei este să determine cum este înțelept să fie viața trăită, o primă întrebare privește natura umană. Răspunsul dat de Socrate este că viața filozofică, constînd în efortul de înțelegere a lumii, este viața trăită în acord cu natura, iar regulile acestei vieți sînt identificabile cu legea naturii.

Existența unei legi a naturii este dedusă plecînd tocmai de la realitatea unei divergențe de opinii privind dreptatea. În interpretarea dată

de Strauss argumentului socratic, diferitele standarde existente în diferite societăţi au funcţia de a legitima devierea de la norma dreptului natural şi a legii naturale. Astfel, credinţa în karma, de exemplu, este singura justificare a sistemului de caste. Dar această nevoie de raţionalizare a practicilor politice particulare este, în sine, un semn al conştientizării unui standard universal, care este legea naturală.

Într-o formă ideală, doctrina clasică a dreptului natural este deci identică cu doctrina celui mai bun regim politic, iar dreptul natural trebuie dedus din concepţia despre scopul natural al oamenilor.

O dată cu dezvoltarea sa în formă tomistă, doctrina clasică a dreptului natural ajunge într-un impas. Să presupunem că legea naturală poate fi cunoscută numai prin forţele naturale ale minţii umane. Această lege se bazează pe scopul natural al omului, care este atingerea perfecţiunii intelectuale şi a perfecţiunii morale. Dar perfecţiunea intelectuală, sau înţelepciunea, este superioară perfecţiunii morale. În plus, perfecţiunea intelectuală, aşa cum îi apare ea raţiunii umane, nu necesită dobîndirea virtuţii morale. Această dificultate este rezolvată de către Toma d'Aquino prin acceptarea ideii că scopul natural al omului, aşa cum e înţeles de raţiunea naturală, este imperfect şi că deci raţiunea naturală trebuie să fie completată de către legea divină. Astfel, legea naturală devine inseparabilă de teologia naturală, ca şi de teologia revelată.

Teoria modernă a legii naturale, care a apărut în secolul al XVII-lea, este, în parte, o reacţie la asimilarea de către teologie a teoriei clasice a legii naturale. Presupoziţia pe care se bazează întreaga dezvoltare a acesteia este că principiile morale au un grad de cognoscibilitate mai mare decît învăţăturile teologiei naturale şi că, prin urmare, legea naturală şi dreptul natural trebuie să fie independente de teologie.

Principalul reprezentant al teoriei moderne a dreptului natural este John Locke. În opera acestuia autoritatea citată cel mai adesea este Richard Hooker, a cărui concepţie despre legea naturală este de natură tomistă. Doctrina tomistă se află în continuitate cu cea a Părinţilor Bisericii, care i-au urmat pe stoici, iar stoicii, la rîndul lor, au continuat tradiţia începută de Socrate. În ciuda acestei aparente filiaţii, argumentează Strauss, teoria modernă a dreptului natural se află în discontinuitate cu teoria clasică. Lanţul tradiţiei se întrerupe pentru că citarea lui Hooker de către Locke este numai o expresie a precauţiei celui din urmă (Hooker fiind, în acel moment, un autor foarte respectabil). În realitate, doctrina lui Locke este cu mult mai asemănătoare celei a lui Thomas Hobbes (pe care, cu toate acestea, se fereşte să îl menţioneze), filozoful a cărui operă a provocat schimbarea radicală adusă de modernitate.

După Hobbes, filozofia politică şi ştiinţele politice sînt posibile şi necesare. Ca o condiţie a posibilităţii acestora, Hobbes respinge atît viziunea teleologică, tomistă, asupra societăţii, cît şi presupoziţia comună tradiţiei clasice după care omul este, prin natura sa, un animal social şi

politic. Dacă omul e o ființă apolitică, atunci societatea nu este un fapt natural, ci rezultatul creației, al deciziei umane.

Marea transformare adusă de modernitate (transformare care, după Strauss, a început cu Machiavelli) este înțelegerea scopului politicului ca emanînd exclusiv din dorințele și nevoile indivizilor. Nu există nici un scop natural al societății care să fie independent de voința indivizilor, după cum însăși ideea de dreptate are sens numai după stabilirea unei ordini sociale, adică în interiorul unei comunități politice.

În scrierile lui Locke, recurgerea la argumente religioase este strategică mai degrabă decît filozofică. Teoria drepturilor naturale dezvoltată de acesta nu se întemeiază pe revelație, ci pe rațiunea naturală, iar referința la divinitate nu are un rol intelectual, ci formal, de vreme ce simpla rațiune umană este considerată capabilă să recunoască existența dreptului natural.

O dată cu scrierile lui Hobbes și Locke, faptul moral fundamental este un drept, și nu o datorie. Toate datoriile sînt înțelese ca derivate din drepturile cărora le sînt corelative — nu există nici o datorie necondiționată — și deci sfera politică trebuie să fie definită în termenii drepturilor naturale ale oamenilor, nu în termenii datoriilor acestora. De aceea, rolul statului este să vegheze la respectarea drepturilor, și nu, ca în teoria clasică, să promoveze viața virtuoasă sau trăită cu înțelepciune.

Prin Rousseau și Burke, teoria modernă a dreptului natural intră în declin. În esență, gîndirea lui Burke este profund modernă și pregătește calea relativismului moral și a istorismului, prin deprecierea „teoriei și a rațiunii" și subordonarea lor față de practică, tradiție și experiență concretă.

Obiecții

Există cîteva obiecții fundamentale la abordarea oferită de Leo Strauss în *Drept natural și istorie*. Prima se referă la acuratețea interpretării lui Strauss, acuzat adesea de a fi făcut afirmații hazardate sau prea speculative. În cazul de față, este vorba despre continuitatea dintre ceea ce Strauss numește teoria clasică a dreptului natural și teoria modernă a acestuia. Ideea că drepturile omului ar avea același tip de justificare și același statut conceptual cu legea naturală și drepturile naturale este subiectul unei dispute care continuă și astăzi. În această discuție apare următoarea problemă: în timp ce filozofii antici și moderni și-au construit teoriile normative plecînd de la o anumită înțelegere substanțială a naturii umane, contractualiștii contemporani încearcă să dea seama de principiile unei societăți dezirabile din punct de vedere politic, evitînd referințele la natura umană sau reducînd la maximum trăsăturile comune ale agenților sociali.[3]

Această chestiune este strîns legată de o a doua dificultate. Exprimîndu-și preferința pentru teoria clasică a dreptului natural, Strauss optează, explicit, și pentru o înțelegere a politicului în care centrală este problema vieții trăite în mod înțelept, problema consensului fiindu-i subordonată acesteia: „Problema politică rezidă în reconcilierea nevoii de înțelepciune cu nevoia de consens. Dar, în timp ce teoriile egalitariste ale dreptului natural subordonează înțelepciunea consensului, din perspectiva teoriei clasice a dreptului natural, înțelepciunea primează față de consens" (p. 141).

Dar, în absența unei teorii despre natura umană, întrebarea despre cum este înțelept să fie trăită viața nu are sens. De aceea, liberalismul contemporan se concentrează, în demersul său, asupra problemei dreptății, căreia speră să îi dea un răspuns ocolind referințele substanțiale la esența sau natura umană, și nu asupra problemei binelui, care nu ar putea fi discutată în absența unor asemenea referințe.

Note

* Citatele din text sînt din Leo Strauss, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago și Londra, 1953. Traducerea lor este făcută de autorul articolului.

1 Printre constantele gîndirii lui Leo Strauss se numără și respingerea tezei iluministe după care cunoașterea adevărului îi poate elibera pe oameni. Strauss nu neagă adevărul acestei idei în întregime, ci îl nuanțează într-o concepție elitistă după care adevărul îi poate elibera numai pe anumiți oameni, și anume pe aceia care au curajul și tăria de a-l accepta, adică pe filozofi. Majoritatea oamenilor au însă nevoie de tradiție, de o ordine dată și de credința în revelație pentru a putea evita haosul și nihilismul pe care ateismul îi antrenează în cele mai multe cazuri. Din pricina tensiunii fundamentale dintre adevărul filozofic și ordinea politică, popularizarea celui dintîi poate atrage, după Strauss, derivă și tulburări sociale.

În *Persecution and the Art of Writing* (1952), Strauss a dezvoltat o teorie după care marii gînditori au știut, de-a lungul timpului, să-și expună filozofia într-un mod codificat, accesibil unui public restrîns, inteligent și cultivat. Astfel, transmițînd printre rînduri adevăratul mesaj al teoriilor lor, marii filozofi s-au protejat de posibila persecuție venită din partea autorităților politice, care ar fi putut fi deranjate de conținutul destabilizator al unor idei. În cadrul acestei teorii a istoriei ideilor politice trebuie înțeleasă și interpretarea lui Strauss la Locke, din *Drept natural și istorie*.

2 Tensiunea fundamentală dintre filozofie și religie este că prima se bazează pe rațiune, iar a doua pe revelație, deci pe autoritate. Bazîndu-se pe revelație, religia nu are nevoie să facă apel la drepturile naturale, care, într-adevăr, lipsesc în întregime, în interpretarea lui Strauss, din Vechiul Testament.

3 Astfel, Rawls susține că teoria și principiile dreptății, așa cum sînt ele deduse în cartea sa, *A Theory of Justice* (1971), sînt valabile independent de o teorie sau alta despre natura umană. Scopul politicului este tocmai acela de a face posibilă coexistența, în aceeași societate, a unor indivizi care își înțeleg în mod diferit propria identitate și care au concepții diferite despre bine.

Referințe

Ediție princeps

Leo Strauss, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago și Londra, 1953

Exegeză

Shadia B. Drury, *The Political Ideas of Leo Strauss*, St. Martin's Press, New York, 1988

Laurence Lampert, *Leo Strauss and Nietzsche*, University of Chicago Press, Chicago, 1996

Heinrich Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, University of Chicago Press, Chicago, 1995

Stephen Holmes, *The Anatomy of Antiliberalism*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1993

Alte scrieri

Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, Clarendon Press, Oxford, 1936

Leo Strauss, *On Tyranny, an Interpretation of Xenophon's Hiero*, Political Science Classics, New York, 1948

Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Free Press, Glencoe Ill., 1952

Leo Strauss, *What is Political Philosophy*, Magnes Press, Ierusalim, 1955

Leo Strauss, *The History of Political Philosophy*, Free Press, Glencoe Ill., 1959

Leo Strauss, *The City and the Man*, Rand McNally, Chicago, 1964

Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, Basic Books, New York, 1968

ANCA GHEAUȘ

Leo Strauss (1899–1973)

CETATEA ȘI OMUL (1964)

Criza modernității dintr-o perspectivă politică

Leo Strauss face parte din categoria acelor gînditori contemporani pentru care întoarcerea continuă asupra gîndirii filozofice eline este o modalitate de a înțelege mai bine modernitatea. Ca și Nietzsche, Heidegger sau Arendt, Strauss consideră că modernitatea nu poate accede la o mai bună înțelegere de sine decît părăsindu-se, decît ieșind din hotarele unei autonome definiri de sine, a unei definiri pentru care tradiția este prejudecata și nu sursa inepuizabilă a împrospătării categoriilor culturale, a resemnificării acestora. Leo Strauss este, în primul rînd, interesat de gîndirea politică, de categoriile cu care lucrează aceasta. De aceea, una dintre modalitățile prin care modernitatea poate să spargă cercul unei rațiuni iluministe este, pentru filozoful german, respingerea conceptului de știință politică și încercarea de a reinventa filozofia politică în condițiile modernității, cu aceeași prospețime a privirii și înțelegerii

cu care au procedat grecii, creatorii acestui domeniu al acțiunii și înțelegerii umane.

Șansa de a regăsi aceeași prospețime a privirii și înțelegerii este dublu condiționată. Ea presupune, în primul rînd, regîndirea conceptului de tradiție. În viziunea lui Leo Strauss, tradiția în gîndirea politică modernă nu este reprezentată de cele trei valuri de modernitate care încep cu Machiavelli, ci de ceea ce el numește filozofia politică clasică, gîndirea lui Aristotel, Platon și Tucidide, gîndirea inventatorilor, a celor care s-au apropiat de fenomenul politic fără medierea unei tradiții livrești, ci numai prin prisma unei tradiții dată de *nomos*, de corpusul de obiceiuri, tradiții și deprinderi ancestrale care au modelat la un moment dat sensibilitatea și înțelegerea membrilor unei comunități umane. Dintr-un asemenea punct de vedere, tradiția înseamnă mai degrabă puterea, capacitatea gîndirii de a se apleca mereu asupra originilor, de a le aborda într-o manieră apropiată de înțelegerea heideggeriană a temeiului, prin penetrarea dincolo de ceea ce începutul, originea, a închis. Aplecarea asupra tradiției devine, astfel, un exercițiu de aprofundare a propriei culturi, de lărgire a prezentului prin sporirea continuă a posibilităților închise încă în origine, într-un trecut ce are încă putere de apel asupra prezentului.

În al doilea rînd, regăsirea de către moderni a prospețimii privirii și înțelegerii celor ce au inventat politicul înseamnă pentru Strauss capacitatea modernilor de a reconecta conceptele politice la simțul comun, la modul în care membrii unei comunități politice semnifică existența lor comună, la modul în care aceștia, în calitatea lor de posesori ai unor caractere diferite, articulează comunitatea politică. Conceptele politice trebuie, astfel, să devină sensibile la intuițiile simțului comun, la ceea ce fenomenologii ar numi lumea vieții, orizontul pre-teoretic și pre-filozofic al înțelegerii. Dintr-o asemenea perspectivă, aplecarea asupra trecutului devine un exercițiu de regîndire a relației dintre filozofie, istorie și politic, dintre cetate și om. Acesta este modul original al gînditorului german de a reconceptualiza una dintre problemele fundamentale ale filozofiei politice, relația dintre individ, dintre interesul individual și cel comun.

Relația dintre cetate și om este, de fapt, relația dintre natura individului, dintre modul acestuia de a se înțelege pe sine și realitatea politică, natura cetății și modul acesteia de a defini binele comun. Astfel înțeleasă, această relație încetează să mai fie o relație de închidere între două sfere aplecate asupra lor însele, sfera privată a individului și sfera unei autorități care nu trebuie să depășească limitele legitime ale exercitării sale, devenind o relație de deschidere, de perpetuă încercare de armonizare reciprocă, o armonizare în cuprinsul căreia comunitatea se constituie numai întrucît diferențele dintre indivizi sînt lăsate să se exprime. Dintr-o asemenea perspectivă, Leo Strauss este numai în aparență un gînditor singular, căci el se alătură atît celor care, ca Nietzsche, critică democrația contemporană, în măsura în care aceasta

tinde să confunde egalitatea cu uniformizarea, cît și celor care, precum John Rawls, încearcă să ofere moralității un sens mai profund decît cel pe care îl oferă liberalii de orientare economică, cei care, venind dinspre tradiția hobbesiană sau lockeană, închid individul în cămașa de forță a unei sfere private pentru care esențialul este siguranța vieții sau a proprietății. A se vedea, în acest sens, analizele pe care Leo Strauss le face gîndirii politice a lui Hobbes și Locke în *Natural Right and History*.

Cea mai profundă și completă expunere a concepției lui Leo Strauss despre modul în care grecii au înțeles politicul și despre relevanța acestuia pentru experiența politică modernă este expusă în cartea acestuia *The City and the Man* (*Cetatea și omul*)*. Motivația cea mai puternică a gînditorului german, cea care stă la baza aplecării sale atente și scrupuloase asupra gîndirii politice a grecilor, este criza lumii occidentale. Prima și cea mai importantă cauză a acestei crize este abaterea gîndirii politice moderne de la tema centrală a filozofiei politice, relația dintre cetate și om.

Modul în care Leo Strauss desfășoară această înțelegere a naturii umane în spațiul culturii eline angajează gîndirea politică și filozofică a lui Aristotel, Platon și Tucidide, dar mai cu seamă angajează derularea acestei gîndiri pe firul relației dintre cetate și om. Această relație se înfățișează în trei ipostaze. Mai întîi se înfățișează cetatea, și în consecință politicul, în autonomia lor, în constituirea lor de sine stătătoare, în imaginea lor, așa cum este aceasta redată de simțul comun. Urmează apoi cetatea în balansul său fragil între viața superioară a filozofului și realismul și sălbăticia caracterelor celor care compun cetatea, ale celor care o conduc, ale celor pornind de la care filozoful trebuie să reformeze, să schimbe cetatea în direcția idealului conturat la nivelul discursului său. În cele din urmă, se înfățișează cetatea în mișcare, cetatea care se expune nu tensiunii interne rezultate din diversitatea și intemperanța caracterelor celor ce o compun și conduc, ci tensiunii extreme a războiului, mișcării convulsive a acestuia, violenței care, desfășurată în exterior, ajunge să reverse și să exprime violența și dezechilibrul interior al cetății. În toate aceste trei ipostaze ale cetății, Leo Strauss încearcă să arate atît echilibrul fragil al vieții în polis, cît și constituirea acestei vieți prin întrepătrunderea diferențelor și a inegalităților. În ultimă instanță, echilibrul polisului este rezultatul înfruntării dintre caracterul indivizilor și caracterul cetății, iar acesta din urmă apare mai cu seamă atunci cînd cetatea trebuie să acționeze în exterior.

Cetatea autonomă sau echilibrul fragil al politicului

Primul eseu al lucrării *Cetatea și omul* este dedicat *Politicii* lui Aristotel. Două traiectorii ghidează interpretarea straussiană a cărții Stagiritului. Prima urmează modul în care Aristotel reușește să întemeieze știința morală, așa cum este aceasta acceptată de Strauss, ca proclamînd superioritatea naturii în raport cu legea, a ceea ce nu își are temeiul în voința

schimbătoare şi fragilă a celor ce compun spaţiul politic. Cea de-a doua reface sensul originar al cetăţii prin opoziţie cu sensul modern al statului şi al culturii.

Marea intuiţie aristoteliciană este, potrivit lui Strauss, aceea că limitele politicului sînt, de fapt, limitele umanului. Aceste limite nu sînt trasabile într-un mod neproblematic, ci într-unul care încearcă să dizolve tensiunea dintre filozof şi membrii unei cetăţi care — în ansamblul său — este reticentă la adresa raţiunii. Fundamentul cetăţii se află deci în natura umană, dar această natură umană este înţeleasă de Aristotel ca un conflict, cel dintre unul şi ceilalţi, cel dintre unitate şi multiplicitate, dintre ierarhie şi ameninţarea care planează asupra oricărei ordonări valorice. Stă în natura omului să aspire spre cunoaşterea filozofică, spre imaginea de ansamblu a ordinii universale pe care aceasta o oferă. Numai că oricine se angajează în această întreprindere părăseşte în mod inevitabil comunitatea, se izolează şi astfel dispare din raza vederii celorlalţi, încetînd să existe, dobîndind nemurirea terestră, singura pe care grecii o cunosc.

Filozofia, căutarea unităţii, subminează ordinea cetăţii, o anulează. Dintr-o asemenea perspectivă, filozoful încetează să mai fie personajul principal, contribuind însă prin exemplul său la delimitarea, din afară, a sferei politicului, fără a mai fi nevoit, ca la Platon, să revină în interiorul acesteia pentru a încerca să o reformeze în lumina idealului contemplat. Unitatea caracteristică filozofiei nu poate acţiona decît din exteriorul cetăţii, ca ideal ce este accesibil numai în forma solitară a contemplaţiei, ideal ce continuă totuşi să reverbereze la nivelul cetăţii, ca scop care este atins, de data aceasta, prin alte mijloace decît cele ale filozofului devenit invizibil. Deoarece „cetatea este singurul întreg în cadrul întregului sau singura parte a întregului a cărui esenţă poate fi cunoscută în întregime" (p. 29).

Altfel spus, ceea ce întemeiază politicul este tocmai eşecul filozofului, eşecul acelui scop înscris în fiecare individ, înscris în natura umană, eşecul de a accede la întreg, la structura acestuia, altfel decît ca individ. Universalul nu se deschide decît individualului, iar acesta devine, în această incursiune, invizibil pentru ceilalţi. Filozoful poate să realizeze acest scop, dar atunci el încetează să mai existe în cadrul comunităţii. Eşecul său luminează tocmai faptul că, închişi în graniţele umanităţii lor, ale tendinţei de a cuprinde întregul şi ale eşecului în realizarea acestuia, fiinţele umane descoperă că partida unităţii nu se poate juca decît interuman, între zidurile cetăţii. „În ciuda diferenţelor dintre ei, Platon şi Aristotel sînt de acord asupra acestui lucru, că cetatea este deopotrivă închisă faţă cu întregul şi deschisă faţă cu acesta..." (*ibid.*). Aristotel este de aceea primul filozof care leagă cu adevărat eticul de politic, în măsura în care eticul se identifică cu însuşi felul de a fi al omului în graniţele cetăţii.

În măsura în care cetatea este singura care poate realiza, la nivelul multiplicității umane, întregul, universalul, viziunea ansamblului, acesteia trebuie să i se recunoască, într-un fel, o existență de sine stătătoare, o structură valorică noncontingentă. Pentru Aristotel, „cetatea este cea mai cuprinzătoare și înaltă formă de societate în măsura în care aspiră la cel mai înalt și cuprinzător bine la care poate aspira o societate" (p. 31). Filozoful grec reușește să depășească conflictul modern dintre stat și societate întrucît el identifică cel mai înalt bine al individului cu cel mai înalt bine al societății. Semnificația acestei identificări este dublă. Pe de o parte, ea se referă la sensul termenului de *natură* pentru greci. Pe de altă parte, ea se referă la relația dintre unu și multiplu, reluată de data aceasta nu la nivelul relației dintre filozofie și cetate, ci la nivelul relației dintre cetate și diferitele regimuri politice, dintre cetate și propriile sale ipostaze, propria sa schimbare. Pentru greci, natura nu este cea care îi desparte pe oameni, ca pentru moderni, ci cea care îi unește în virtutea unui scop. Afirmația poate să pară banală, dacă nu este legată de faptul că eșecul filozofic de cuprindere a ordinii universale este temeiul cetății. Scopul care îi unește pe indivizi este tocmai insularitatea pe care nu o pot depăși decît fie părăsind cetatea, fie acceptînd limitele cetății ca limitele propriei lor naturi umane. Scopul este definirea umanității lor. Dar această umanitate nu este ceva abstract datorită modului în care este rezolvată relația dintre unu și multiplu. În măsura în care ceea ce legitimează o societate politică este o moralitate publică sau politică, umanitatea se definește ca tot atîtea tipuri posibile de regimuri politice, de ierarhii valorice, ca tot atîtea concepții despre dreptate. De aceea, pentru Aristotel, omul politic este cel ce are capacitatea de a privi cetatea în lumina varietății regimurilor și fiecare regim politic în lumina cetății, adică a acestei experiențe tipic umane care închizînd, demarcînd umanul, recunoaște pluralitatea acestuia. Omul politic poate să înțeleagă varietatea regimurilor politice, să vadă cetatea din unghiul varietății, tocmai pentru că el aderă, participă la o moralitate publică specifică. El poate să vadă din perspectiva universalului numai pentru că este participant la un context specific, individual. De aceea, în ordinea logică a constituirii științei politice, al doilea nivel al acesteia se referă la relația dintre indivizi și cetate în cadrul unei cetăți particulare. Republica platoniciană constituie cel de-al doilea act al constituirii științei politice în concepția lui Leo Strauss.

Cetatea ideală sau iluzia exilării erosului

Modul în care Leo Strauss citește *Republica* platoniciană este într-o cheie nietzscheeană. Dialogul este unul al vocilor multiple, el înfățișează cetatea ca luptă a diferitelor păreri, ca înfruntare a indivizilor, ca înfruntare a diferitelor caractere. „Citit în mod adecvat, dialogul pla-

tonician se înfăţişează ca deţinînd flexibilitatea şi adaptabilitatea comunicării orale" (p. 52). Înţeles astfel, dialogul *Republica* devine însuşi modelul vieţii în cetate, al unei vieţi ce se caracterizează nu numai prin înfruntarea diferitelor caractere şi temperamente, dar mai cu seamă prin încercarea de a armoniza diferitele temperamente, de a le face să coexiste. Aceasta este tocmai miza demersului socratic, aflarea moderaţiei, a controlului de sine. Acest demers vizează găsirea acelui ceva comun ce îi ţine împreună pe membrii unei comunităţi politice. Cetatea autonomă tinde să devină cetatea ideală.

Pentru Leo Strauss, *Republica* este cea mai profundă analiză ce a fost făcută vreodată idealismului politic (p. 127). În lectura straussiană, dialogul platonician avansează pe tot parcursul său pe două planuri, fiecare dintre ele proiectînd una dintre traiectoriile posibile ale eşecului idealismului politic. Primul plan este cel al expunerii părerilor sofiştilor care sînt numai în aparenţă respinse, fiind, de fapt, preluate în căutarea socratică a dreptăţii, ca tot atîtea repere pentru corecta definire a acesteia. Ceea ce scindează şi multiplică, diversitatea sofiştilor, este unificat la nivelul definirii dreptăţii. Unitatea către care ţinteşte Socrate este incapabilă să închidă fără drept de apel, să circumscrie pluralitatea, multiplul, diversitatea caracterelor care se înfruntă în cadrul cetăţii, dacă Aristotel pornea dinspre unul, dinspre totalitate şi eşecul punerii acesteia ca temei al politicului. Dacă Aristotel acceptă faptul că cetatea este singura posibilitate aflată la îndemîna omului de a accede la totalitate, recunoscînd faptul că unitatea este produsul multiplicităţii, Platon aduce idealul filozofic în inima cetăţii, dar, în loc să îngheţe într-o structură ideală cetatea, el incită înspre şi mai adînca scindare a acesteia. Filozofia are, de fapt, efect dispersator. Erosul este numai în aparenţă exilat, pentru ca el să reapară la final în însăşi structura personajului central al filozofului, iubitor, doritor, pasionat de cunoaştere, mişcat el însuşi de elanul emoţional al erosului. Filozoful este singurul personaj capabil să reprezinte, să întruchipeze în fiinţa sa binele comun, dar această concluzie are drept efect nu singurătatea filozofului în afara cetăţii, ca la Aristotel, ci singurătatea filozofului în însăşi inima cetăţii, izolarea sa periculoasă şi incitantă pentru ceilalţi. Cei care înving sînt, pînă la un punct, sofiştii, în măsura în care unitatea perfectă nu este posibilă. În acelaşi timp, victoria sofiştilor nu este totală deoarece ceea ce aceştia învaţă este nevoia adecvării reciproce, nevoia temperării şi a moderării orgoliilor şi ambiţiilor, nevoia înfrînării acelei laturi violente a erosului, nevoia orientării mişcării şi schimbării inevitabile înspre un *pattern*, înspre o structură, înspre unitate.

Intră astfel în scena cel de-al doilea plan al desfăşurării dialogului. Dacă primul plan descrie în mod direct înfruntarea dintre unu şi multiplu, cel de-al doilea plan descrie o configuraţie înrudită, cea a relaţiei dintre geneza cetăţii ideale şi esenţa însăşi a cetăţii ideale, dintre istoria cetăţii şi unitatea acesteia, care coincide cu unitatea sufletului uman, cu

unitatea individului. Acest al doilea plan trimite la încercarea lui Socrate de a transforma o cetate reală în lumina cetății ideale, încercare care aduce în prim-plan mișcarea. Caracter inevitabil, mișcarea este, ca și erosul, imposibil de exclus din cetatea ideală. Mișcarea îmbracă mai multe forme: încercare de a explica dreptatea prin venirea în ființă a cetății drepte, încercarea de a transforma o cetate reală în lumina idealului, încercarea de a elimina relele din viața umană, de a elimina lipsa ce caracterizează modul de a fi uman, încercarea de a transforma viața individului și a cetății într-o formă de existență autosuficientă, într-o reproducere a propriei sale naturi, anulînd devenirea, trecerea continuă dincolo de orice limită, existența. Mișcarea încetează în clipa în care sufletul individului și cetatea coincid. Numai că acest lucru înseamnă din nou introducerea personajului cheie: filozoful. În viziunea lui Strauss, tema *Republicii* este, de fapt, filozofia. Sufletul individului și cetatea coincid numai în filozof, numai întrucît coloana vertebrală a cetății este filozofia. Dar acest lucru marchează un dublu eșec: al filozofiei și al cetății. Cele două lumi sînt paralele. Desăvîrșite în autonomia lor, ele sînt paralele și ostile. Morala eșecului nu este însă lipsită de urmări pentru filozofie. Filozofia nu poate decît să admită prezența ultimă a erosului, imposibilitatea anulării și exilării acestuia. Eșecul filozofiei dezvăluie atît natura cetății, cît și natura filozofiei. Paralelismul celor două lumi, înfruntarea lor, dezvăluie limitele fiecăreia dintre ele. Cetatea înseamnă pluralitate și mișcare. Cetatea înseamnă eros și înfruntarea caracterelor diverse și chiar ostile. Dar tocmai multiplicitatea este cea care pune problema naturii, a definirii, a stringerii diversului într-o formă. Filozofia este retragere, dar solitudinea filozofului nu își capătă sensul decît pe fundalul multiplicității. Existența de sine a filozofului aduce în prim-plan mișcarea și caracterul divers al acesteia, neliniștea formei ce nu poate fi niciodată completă în sine. Filozoful trebuie să se întoarcă în cetate, el trebuie să se plieze realității, să-i recunoască substanța ontologică, să o transforme în lumina idealului. A avea un ideal înseamnă a recunoaște prin contrast substanța reală a lumii actuale care trebuie să fie schimbată; înseamnă a recunoaște istoria. Lecția și eșecul platonician fac posibilă intrarea în scenă a istoriei. Cetății imobile trebuie să îi fie adăugată cetatea în mișcare. De aceea, actul de întemeiere și definire a științei politice include un al treilea moment: Tucidide.

Paralelismul celor două lumi, a filozofiei — ca lume a ceea ce este comun, lume a spiritului, a rațiunii — și a iubirii — ca lume a ceea ce este privat, ca lume a trupului și izolării — dezvăluie miezul asocierii politice, al cetății. În același timp, eșecul celor două lumi creează în miezul fiecăreia dintre ele o tensiune. Filozofia nu poate elimina erosul, ceea ce pune în mișcare individul, ceea ce circumscrie sfera retragerii acestuia, a închiderii în ceea ce îi aparține. La rîndul său erosul nu poate suporta retragerea totală, în măsura în care idealul poeților este la urma urmei unul metafizic, un ideal de dezvăluire a adevărului. Închiderea

fiecăreia dintre cele două lumi este, de fapt, o recunoaştere a alterităţii, a multiplicităţii.

Republica descoperă astfel în chiar miezul unităţii, pe care idealismul politic platonician o construieşte pas cu pas, multiplicitatea, diversitatea. Dacă tema centrală a *Republicii* este filozofia, iar unitatea cetăţii ideale se arată a fi în final multiplă, o iluzorie unitate, atunci filozofia însăşi este nu unitate, ci scindare. Filozofia se descoperă în miezul său ca fiind politică. Filozoful nu este niciodată la sine, în măsura în care el este scindat de iubirea sa de cunoaştere. Numai că scindarea sa nu este numai una interioară sau una în raport cu adevărul, ci ea este scindare, în primul rînd în raport cu ceilalţi. Şi în această înfruntare la care îl obligă solitudinea însăşi a figurii sale, el îşi descoperă caracterul, emoţionalul, el trebuie să ia atitudine, el trebuie să înfrunte mulţimea într-un mod care nu poate fi doar apel la raţiune, ci şi expresie a naturii sale. Constrîngerea raţională este însoţită de exprimarea spontană a naturii sale, a caracterului său. În acest moment, idealul nu mai poate să evite înfruntarea istoriei. Idealul şi istoria, filozofia şi poeticul necesită găsirea unui spaţiu comun. Politicul, istoricul şi filozoficul trebuie gîndite împreună şi această sarcină îi revine, în scenariul straussian, lui Tucidide.

Cetatea în mişcare sau iluzia exilării filozofiei

Una dintre formele de manifestare a îmbinării politicului, istoricului şi filozoficului în *Războiul peloponeziac* este construirea în paralel a istoriei războiului dintre Atena şi Sparta, o construcţie care desfăşoară împreună discursurile protagoniştilor şi reflecţia lui Tucidide. Din acest punct de vedere, Tucidide continuă şi completează *Republica*. El îmbină exprimarea caracterului protagoniştilor, o exprimare care reflectă interesele şi imaginea de sine a acestora, prezentare situată la graniţa dintre retorică şi poezie, şi reflecţia filozofică, încercarea de a găsi dincolo de aceste expresii subiective adevărul, unitatea, întregul.

Situat în mijlocul evenimentelor politice şi istorice, Tucidide alege ca temă a cărţii sale mişcarea, războiul. După cetatea impersonală, ideală, a lui Platon, Tucidide alege să vorbească despre două cetăţi reale, două cetăţi istorice, Atena şi Sparta. Istoricul grec porneşte de la faptele istorice, de la caracterul real al celor două cetăţi care se înfruntă. Sparta şi Atena sînt prezentate ca două personaje individuale. Problema relaţiei dintre unu şi multiplu este reluată la nivelul relaţiilor dintre cetăţi. Cetăţile devin protagonişti. Dar, în această reconfigurare a istoriei, filozofia intră, din nou, în scenă. Două tipuri de universalism se înfruntă acum. Universalismul atenian şi universalismul filozofic către care tinde Tucidide însuşi. Primul pas prin care Tucidide consacră universalismul său filozofic este credinţa sa că singura modalitate de a face ca faptele

invizibile ale trecutului să devină vizibile este punerea acestora în discurs. Tucidide întîlnește aici, într-un sens, idealismul politic al lui Platon, pentru care cetatea ideală este construită în întregime la nivelul discursului, trecînd dincolo de concepția lui Herodot despre istorie, concepție bazată pe mărturia directă.

Procedînd astfel, Tucidide intră deja în spațiul filozofiei. Pentru el discursul este singurul care face vizibile motivațiile acțiunilor umane. Acțiunile umane nu pot vorbi prin ele însele, de aceea istoria, în viziunea lui Tucidide, este o istorie a discursurilor, „Discursurile care precedă pur și simplu faptele se referă la cauzele faptelor, ale intențiilor și planurilor oamenilor: numai discursurile pot face vizibil ceea ce este invizibil" (p. 165). Istoria politică este inevitabil filozofică. Pentru a scrie această istorie politică, Tucidide trebuie să găsească acea poziție nemișcată, contemplativă aproape, pe care o ocupă, la Platon, filozoful. Al doilea pas prin care Tucidide intră pe tărîmul filozofiei este acela prin care, în măsura în care încearcă să afle cauzele Războiului peloponeziac prin prezentarea caracterelor celor două cetăți care s-au înfruntat în cadrul acestuia, Tucidide atinge problema necesității, iar dincolo de aceasta se situează constrîngerea pe care natura umană o exercită asupra acțiunilor indivizilor și cetăților. În conflictul dintre cele două cetăți s-a aflat la lucru natura umană, concept filozofic prin excelență. Invocînd cauzele, motivațiile care au stat la baza acțiunilor sale, Atena recurge la constrîngerea pe care natura umană, felul de a fi al atenienilor, a exercitat-o asupra ințiativelor și scopurilor sale. Ceea ce structurează acest mod de a fi al atenienilor este dorința de glorie, dorința de a trece dincolo de limite, dorința de a se mișca dicolo de punctul de echilibru al moderației și armoniei, caracteristice spațiului cultural grec, caracteristice modelului de cetate platonician.

Dacă, pentru Platon, scopul era acela de a armoniza caracterele diferite ale indivizilor în spațiul echilibrat al cetății drepte, pentru Tucidide scopul este acela de a prezenta relațiile dintre cetăți, relații guvernate deopotrivă de repaus și de mișcare, de armonia echilibrului și de transcenderea și distrugerea prin război a limitelor. Pornind de la evenimente particulare, Tucidide ajunge la natura umană, la felul de a fi al omului. Acest fel de a fi, pe care Atena îl ilustrează cel mai bine, rezidă în imposibilitatea de a-și afirma caracterul particular, altfel decît prin tendința și încercarea de a-l depăși, altfel decît prin mișcarea de transgresare a oricăror limite. Dorința de glorie a Atenei este cea care ilustrează această neliniște a definirii de sine. Războiul peloponeziac, un eveniment particular, ilustrează pentru Tucidide scindarea fundamentală a naturii umane, cea dintre moderația și echilibrul nemișcării, al prezervării, și dezechilibrul spargerii limitelor, dezechilibrul dorinței de glorie care impune transgresarea continuă a ceea ce este. Natura umană presupune atît moderație, cît și mișcare, atît felul de a fi al Spartei, cît

și pe cel al Atenei. Mult mai semnificativ însă, natura umană presupune schimbarea rolurilor între Sparta și Atena, capacitatea uneia de a fi ca cealaltă (p. 206).

Tucidide sfîrșește acolo unde Platon începe, în punctul în care singure gîndirea și discursul istoric, nu cel politic, întotdeauna parțial, pot înțelege adevăratele cauze ale unui eveniment istoric, particular, deoarece aceste cauze rezidă în însăși natura umană. Perspectiva asupra unității poate fi cîștigată pornind de la evenimentele particulare, întrucît acestea au capacitatea de a întruchipa structuri universale. Dar aceasta înseamnă să vezi cetatea nu ca peșteră, așa cum procedează Platon, ci ca o lume. Tucidide, în măsura în care descifrează, dincolo de caracterul cetăților implicate în conflict, însăși natura umană, recunoaște cetatea ca o lume, nu ca o înșiruire de umbre și iluzii. Natura umană se dezvăluie prin acțiunile și discursurile membrilor comunității politice, în înfruntările dintre aceștia, în încercarea continuă a acestora de a găsi un echilibru între moderație și neliniștea gloriei. Tucidide reușește, astfel, să înalțe cetatea la același nivel la care Platon a ridicat filozofia. Concepută ca lume, cetatea se arată a fi forma superlativă de existență în lume. Ca formă superlativă de existență în lume, cetatea cere dedicație totală. Natura umană se definește prin această totală scufundare în viața politică a cetății. Prin viața în cetatea concepută ca lume, filozofia și politicul ajung să coexiste, nu în identitate, ci într-o profundă tensiune. Grație acestui lucru, Tucidide spulberă unul dintre miturile filozofiei politice clasice în dubla sa formă, cea a autonomiei cetății și cea a autonomiei filozofiei.

Ceea ce este mai întîi în ordinea naturii ajunge să se identifice cu ceea ce este mai întîi pentru noi. A proceda astfel înseamnă a înțelege întreaga semnificație filozofică a prezentului, înseamnă a vedea istoria în dimensiunea sa filozofică, universală. Numai întrucît cetatea există istoric, ea poate exista și într-o deschidere universală. A proceda astfel înseamnă a recunoaște înrădăcinarea istorică a filozofiei, în prezent, în simțul comun, dar și imposibilitatea de a înțelege natura umană altfel decît istoric. Această înțelegere modifică însuși sensul istoriei.

Istoria nu este istoricism, și nici relativism, ci ea devine, prin lecția istoricului grec (cea a identificării prezentului cu o structură, cu cel mai înalt grad de universalitate a înțelegerii ce poate fi atins în ordinea umanului) întruchiparea întotdeauna prezentă a universalului. Deoarece limitele umanului sînt limitele cetății, acestea sînt și limitele istoriei și ale înțelegerii istorice. Iar filozofia este tocmai pătrunderea acestei limitări, ca sens suprem al universalului, în ordinea existenței umane. De aceea, istoria, politicul și filozoficul nu se pot defini decît împreună. Aceasta este pentru Leo Strauss marea lecție a întemeierii eline a filozofiei politice în lumina căreia trebuie regîndită atît modernitatea, cît și gîndirea politică modernă. Iar acest lucru înseamnă a scăpa de sub

imperiul unei tradiții livrești, pentru a regăsi tradiția istorică vie, tradiția unui mod de a conviețui, a unui mod de a trăi politic prelivresc, și a dimensiunii filozofice a acestui mod, a fi împreună. Filozofia trebuie să fie, prin urmare, reinventată în permanență, adică reconectată cu tradițiile, cu prezentul în care se originează. În felul acesta, istoria își dezvăluie dimensiunea filozofică. Filozofia evită falsa dimensiune eternă, recunoscîndu-și înrădăcinarea prezentă, în vreme ce politicul se constituie la intersecția dintre istorie și filozofie, ca acea încercare de a gîndi istoria prezentă în semnificația sa filozofică, adică din perspectiva a ceea ce prezentul are de spus și de adăugat despre natura umană.

Notă

* Citatele din text sînt din Leo Strauss, *The City and the Man*, University of Chicago Press, Chicago, 1964. Traducerea lor este făcută de autorul articolului.

Referințe

Ediția princeps

Leo Strauss, *The City and the Man*, University of Chicago Press, Chicago, 1964

Exegeză și alte scrieri

(Vezi lista de titluri inclusă la sfîrșitul articolului Leo Strauss, *Drept natural și istorie*.)

MIHAELA CZOBOR-LUPP

T

Alexis de Tocqueville (1805–1859)
DEMOCRAȚIA ÎN AMERICA (1835, 1840)

Un personaj excepțional

Alexis de Tocqueville* este unul dintre filozofii politici care au prevăzut cu o uimitoare luciditate evoluția societății democratice moderne. Născut în 1805 într-o familie aristocrată normandă, al cărei destin politic gravitează în jurul Revoluției franceze[1], Tocqueville a intuit de la bun început că marea problemă a generației și lumii sale era aceea de a termina Revoluția ce începuse atît de furtunos în 1789 și continuase atît de sîngeros în 1793. Tînărul aristocrat normand a avut ambiția de a înțelege în profunzime trăsăturile fundamentale ale societății egalitare moderne, în care problema esențială urma să fie reconcilierea libertății și egalității, două dintre valorile care purtaseră spre triumf valul revoluționar.

Ideea genială a lui Tocqueville a fost aceea de a căuta un răspuns la aceste dileme acolo unde nimeni nu se gîndise s-o facă înainte: în America. În epocă era la modă elogiul Angliei, privită drept modelul prin excelență al monarhiei constituționale. Doritor a începe o nouă carieră — cea de avocat la Versailles nu-l satisfăcuse prea mult — și însetat de glorie, Tocqueville pleacă împreună cu prietenul său Gustave de Beaumont spre Lumea Nouă, unde cei doi vor ajunge în mai 1831 și vor rămîne nouă luni. Pretextul oficial al călătoriei lor fusese acela de a studia sistemul penitenciar american; cei doi tineri francezi aveau însă ambiții mult mai mari. „Nu am examinat America", notează Tocqueville, „doar pentru a-mi satisface o simplă curiozitate, oricît de legitimă ar fi ea; dorința mea a fost aceea de a găsi acolo exemple din care să putem profita noi înșine... Mărturisesc că în America am văzut mai mult decît America; am căutat acolo imaginea democrației înseși, cu înclinațiile sale, caracterul, prejudecățile și pasiunile sale, pentru a învăța de ce trebuie să ne fie frică sau ce putem spera de la progresul său" (vol. I, pp. 14–15). Astfel, Tocqueville va descoperi treptat pe celălalt mal al Atlanticului o lume cu totul nouă, marcată de o revoluție irezistibilă a egalității, în urma căreia egalitatea civilă și politică înlocuise definitiv vechile ierarhii sociale, conducînd în final la uniformizarea modurilor și condițiilor de viață.

În 1835, la trei ani de la reîntoarcerea sa din America, apare prima parte a capodoperei sale *De la démocratie en Amérique* (*Democrația în America*), ce cunoaște la acea dată un imens succes de public. Tocqueville

este salutat ca un nou Montesquieu, iar Royer-Collard, unul dintre cei mai influenţi liberali francezi ai epocii, declară a-l fi citit de cinci ori. În această perioadă, Tocqueville călătoreşte în Anglia, unde va înnoda o solidă prietenie cu John Stuart Mill, cititor entuziast al său. În 1840, apare volumul II al *Democraţiei în America*, în care, pornind de la exemplul societăţii americane, Tocqueville analizează de această dată influenţa pe care democraţia o are în general asupra vieţii intelectuale, moravurilor şi ideilor într-o societate democratică. Condeiul său se ridică acum în sferele înalte ale abstracţiilor şi generalizărilor; ceea ce-l interesează pe Tocqueville în 1840 nu mai este pur şi simplu mecanismul instituţional al societăţii americane (ce rămîne totuşi punctul de plecare al analizei sale), ci tabloul general al democraţiei moderne.

În pofida enormului prestigiu intelectual de care s-a bucurat după apariţia *Democraţiei în America*, ambiţia lui Tocqueville a fost aceea de a deveni un mare om politic. Intrat în politică în 1839 ca membru al Camerei Deputaţilor, Tocqueville devine, în scurt timp, dezgustat de conservatorismul stagnant al Monarhiei din Iulie. Se simte un liberal de tip nou dar fără partid, tot mai departe de fostul său mentor, Guizot, devenit între timp emblema contestată a regimului politic al Monarhiei din Iulie. Evoluţia lui Tocqueville urmează însă în adîncime aceeaşi linie politică. Fidel principiilor lui 1789, el rămîne ostil spiritului revoluţionar şi curentelor socialiste care încep a-şi face auzite tot mai mult vocea în epocă. După revoluţia din 1848, ajunge pentru scurt timp ministru al Afacerilor Externe în noua republică; după lovitura de stat a lui Napoleon al III-lea, gustă din nou dezamăgirea de politică şi devine tot mai pesimist în privinţa şanselor de succes ale unei democraţii liberale în Franţa. În 1856, Tocqueville publică prima parte din *L'Ancien Régime et la Révolution* (*Vechiul Regim şi Revoluţia*), care are un ecou deosebit în presa epocii; mulţi (între care Guizot) preferă arhitectura sobră a acestei cărţi elanurilor optimiste din *Democraţia în America*. Tocqueville proiectează o continuare a analizei sale istorice, pe care însă nu va reuşi s-o finalizeze. Se stinge din viaţă trei ani mai tîrziu, la 16 aprilie 1859, la Cannes.[2]

În Franţa, destinul postum al lui Tocqueville nu a fost lipsit de surprize şi chiar de patente nedreptăţi. Comunitatea sociologilor (pozitivişti), dominată de discipolii lui Émile Durkheim şi Auguste Comte, nu s-a dovedit prea receptivă faţă de noul tip de analiză sociologic-filozofică propus de Tocqueville. Aceasta explică în bună parte ecoul relativ modest pe care opera sa l-a avut în Franţa, pînă la mijlocul secolului al XX-lea, cînd a fost practic redescoperită de Raymond Aron. Nu este însă mai puţin adevărat că scrierile politice ale lui Tocqueville s-au bucurat de un interes major în spaţiul intelectual anglo-saxon. Friedrich von Hayek l-a plasat, de exemplu, pe Tocqueville în tradiţia anglo-saxonă a individualismului, opusă celei franceze. În Statele Unite, admiraţia pentru opera lui Tocqueville a fost dintotdeauna colorată de o anumită nuanţă patriotică. Astăzi, triumful lui Tocqueville este deplin

în America și în Europa. Cărțile sale fundamentale sînt editate în tiraje de masă și studiate pe larg în universități; există în plus o bogată și savantă exegeză a întregii opere tocquevilliene.[3] Triumful lui Tocqueville și revenirea sa spectaculoasă s-au produs în dauna lui Marx, cel care monopolizase scena politică și intelectuală franceză pentru o lungă perioadă de timp (pînă la mijlocul anilor '70). Între viziunea „apocaliptică" a lui Marx care a prezis sfîrșitul inevitabil al capitalismului și cea mult mai echilibrată, pe jumătate entuziastă, pe jumătate resemnată și melancolică, a lui Tocqueville, istoria a dat dreptate celei din urmă. Mai mult chiar, Tocqueville a intuit în sînul democrațiilor reprezentative germenele unei noi forme de despotism (democratic). Autorul *Democrației în America* este recunoscut astfel ca vizionarul epocii moderne, părintele și inspiratorul multor filozofi politici liberali ai secolului al XX-lea.

Aparatul conceptual al Democrației în America

Aparatul conceptual folosit de Tocqueville se bazează pe cîteva noțiuni fundamentale: egalitate, libertate, individualism, asociații politice, opinie publică, moravuri, despotism democratic. În centrul cărții se află două teme fundamentale: comparația între democrație și aristocrație, și natura nouă a democrației moderne, ca regim politic complet diferit de celelalte forme de guvernare politică, ce aduce cu sine o adevărată transformare a naturii umane înseși.

Punctul de plecare al lui Tocqueville este definit cu claritate în introducerea la volumul I al *Democrației în America*. În societatea modernă, Tocqueville observă o irezistibilă evoluție către o egalizare crescîndă a condițiilor de viață. Vechile ierarhii și bariere între clase dispar, puterea politică este împărțită acum între mai multe centre și indivizi, oamenii sînt conduși de aceleași legi, au sentimente, obiceiuri și opinii mai mult sau mai puțin asemănătoare ș.a.m.d. O nivelare socială progresivă a transformat radical viața omului modern; ea a creat astfel treptat o *nouă condiție socială*, iar spiritul democrației a penetrat pe nesimțite toate instituțiile politice. *Egalitatea condițiilor* este astfel, în viziunea lui Tocqueville, faptul fundamental din care sînt deduse toate celelalte aspecte ale societății democratice (americane); ea explică de asemenea de ce democrația modernă — bazată pe egalitatea condițiilor — este funciarmente diferită de cea antică. Revoluția egalității este un fapt împlinit, notează Tocqueville; ea este în plus un fapt „providențial" și irezistibil. A i te opune înseamnă nici mai mult nici mai puțin decît a te împotrivi voinței lui Dumnezeu.

Accentul pus de Tocqueville pe revoluția egalității îi permite acestuia să distingă între cele două sensuri — social și politic — ale democrației. Egalizarea condițiilor caracterizează democrația înțeleasă ca o *condiție socială* (*état social*); ca atare, ea e diferită de democrația

politică, ce se defineşte prin suveranitatea poporului şi sufragiul universal. Cu alte cuvinte, este posibil să avem democraţie socială bazată pe un sufragiu cenzitar, în absenţa unei autentice democraţii politice. Merită notat şi faptul că majoritatea comentatorilor *Democraţiei* au observat faptul că în această carte Tocqueville a utilizat mai multe sensuri ale democraţiei (vezi Schleifer 1980). Astfel, prin democraţie, el înţelege pe rînd suveranitatea poporului, un nou regim politic, autoguvernare, egalitatea condiţiilor sau un fenomen irezistibil.

Dacă egalizarea condiţiilor este un proces irezistibil, ea ascunde totuşi o funciară contradicţie. Principiul egalităţii, observă Tocqueville, naşte două tendinţe aparent ireconciliabile. Pe de-o parte, egalitatea încurajează independenţa şi autonomia individuală; pe de altă parte, ea poate aduce o nouă formă de dependenţă şi despotism. Cum se explică acest aparent paradox?

Răspunsul dat de Tocqueville la această enigmă poate fi găsit în capitolul „De ce popoarele democratice arată o pasiune mai arzătoare şi mai durabilă pentru egalitate decît pentru libertate" din volumul II al *Democraţiei în America*, precum şi în paginile dedicate individualismului în acelaşi volum (cap. I–III, Cartea II, vol. II). Egalizarea condiţiilor în urma dispariţiei vechilor bariere legale dintre clase potenţează pasiunea pentru egalitate. În linii mari, observă Tocqueville, oamenii au faţă de aceasta din urmă un ataşament mai puternic şi mai durabil decît pentru libertate. În timp ce pericolele libertăţii sînt imediat vizibile, cele ale egalităţii pot fi percepute doar cu greu şi numai în timp; avantajele libertăţii nu se văd întotdeauna pe loc, în timp ce cele aduse de egalitate sînt mai mult sau mai puţin imediate, iar originea lor poate fi detectată cu uşurinţă. Libertatea politică cere adesea sacrificii şi perseverenţă, în timp ce egalitatea promite o iluzorie gratificare instantanee.

Pasiunea pentru egalitate devine astfel mai mult sau mai puţin invincibilă. Iată ce afirmă Tocqueville: „Cred că popoarele democratice au o înclinaţie naturală pentru libertate; lăsate în voia lor, ele vor căuta libertatea, o vor îndrăgi şi vor regreta orice le îndepărtează de ea. Pentru egalitate însă, pasiunea lor este arzătoare, insaţiabilă, nesfîrşită, invincibilă. Popoarele democratice vor egalitatea în libertate; iar dacă n-o pot obţine, ele o vor în continuare în sclavie. Ele vor îndura sărăcia, servitutea, barbaria, dar nu vor mai suporta aristocraţia" (vol. II, p. 96).

Prin urmare, principiul egalităţii încurajează în acelaşi timp autonomia personală şi o nouă formă de dependenţă şi despotism; problema devine atunci cum să îmbinăm spiritul egalităţii cu cel al libertăţii. „Egalitatea", notează Tocqueville, „produce în realitate două tendinţe: prima îi conduce pe oameni către independenţă şi-i poate împinge dintr-o dată către anarhie; cealaltă îi conduce pe un drum mai lung şi mai tainic, dar mai sigur, către servitute" (vol. II, p. 239). Independenţa poate conduce însă nu numai la anarhie; într-o societate democratică, încrederea în puterea raţiunii individuale dă naştere individualismului, pe care Tocqueville

îl deosebeşte de egoism. Ultimul se naşte dintr-un instinct orb şi este un viciu la fel de vechi ca şi lumea însăşi. Individualismul este, dimpotrivă, un fenomen specific lumii moderne, un sentiment paşnic şi calculat, care-i determină pe oameni să se izoleze de masa concetăţenilor lor şi să se retragă în spaţiul vieţii private, ignorînd viaţa publică (vol. II, pp. 96–98).

În viziunea lui Tocqueville, individualismul democratic este prin însăşi natura sa un fenomen ambivalent. El este nu numai o formă de manifestare a autonomiei şi libertăţii individuale, ci şi o ameninţare la adresa libertăţii, pentru că îi încurajeză pe oameni să se izoleze de semenii lor, lăsînd totodată ca frîiele puterii să fie luate de alţii. Astfel este posibil să apară un nou Leviathan, în fapt o nouă formă de despotism democratic, descris de Tocqueville în cîteva memorabile pagini în volumul II al *Democraţiei în America*. Natura noului tip de despotism este radical diferită de tirania epocilor trecute; înseşi vechile concepte de despotism şi tiranie par a fi incapabile a reda în totalitate esenţa noului fenomen. Despotismul democratic nu este crud sau violent; puterea sa este, dimpotrivă, tutelară şi benevolentă, regulată şi „blîndă"; noul Leviathan nu urmăreşte să pedepsească, ci doreşte să-şi păstreze subiecţii într-un perpetuu minorat. Altfel spus, despotismul democratic nu e coşmarul totalitar descris de Orwell în celebrul său roman, *1984*, ci „minunata lume nouă" schiţată de Aldous Huxley în *The Brave New World*; Statul-Providenţă care urmăreşte să reglementeze pînă şi cele mai mici detalii ale vieţii cotidiene, prin intermediul unei vaste reţele de reguli ce inhibă iniţiativa individuală sau autoguvernarea, creînd astfel o imensă putere tutelară, alături de o masă inertă de cetăţeni slabi şi izolaţi. Descrierea pe care Tocqueville o face acestei lumi este extrem de elocventă: „societate nouă, regulată, paşnică, asamblată cu artă şi uniformitate, amestec de colegiu, seminar şi regiment, [o societate] adormită mai degrabă decît înlănţuită în braţele agenţilor şi soldaţilor, tiranie birocratică, care comprimă orice elan, distrugînd în germene voinţa de a înfăptui lucruri măreţe, dar care e dulce şi regulată, egală pentru toţi"[4] (vol. II, p. 264, nota d).

Soluţia recomandată de Tocqueville pentru evitarea despotismului democratic poate părea paradoxală, date fiind numeroasele critici pe care le aduce democraţiei moderne. Să ne amintim că în volumul I al *Democraţiei*, pornind de la analiza cazului american, Tocqueville sugerase faptul că guvernele democratice sînt adesea incompetente şi produc legi defectuoase; mai mult chiar, într-o democraţie, oamenii distinşi nu reuşesc să cîştige alegerile sau evită pur şi simplu viaţa politică. Guvernele şi parlamentele democratice, continuă Tocqueville, sînt adesea dezorganizate şi excesiv de polarizate. Şi mai important este faptul că într-un regim democratic majoritatea tinde să exercite o adevărată tiranie asupra minorităţilor (fapt discutat în vol. I, cap. XV–XVI), inducînd astfel un pernicios conformism moral şi intelectual. Majoritatea are

adesea vederi obtuze și mioape, este imatură din punct de vedere psihologic și grăbită în a lua decizii, fiind astfel incapabilă să urmeze un plan sistematic pentru o perioadă mai lungă de timp.

Date fiind toate aceste defecte, cum poate fi corectată democrația? Ceea ce propune Tocqueville revine la a încuraja spiritul de asociere și „moravurile" democratice, a cultiva religia, educația civică și deferența față de lege. A-i convinge pe cetățeni să respecte legea într-un regim democratic este o sarcină facilitată chiar de caracterul popular al legilor, care sînt în esența lor expresia voinței majorității, și nu a unei voințe individuale arbitrare. Limitele individualismului pot fi contracarate prin cultivarea principiului interesului personal bine conceput (vol. II, pp. 113–116), prin intermediul căruia propensiunea naturală către egoism este balansată de percepția clară a datoriilor civice pe care trebuie să le îndeplinim în societate. Numai cel care are posibilitatea să participe direct în activitatea politică de zi cu zi, care are ocazia de a-și exercita drepturile în sfera publică poate avea o percepție clară a datoriilor sale civice.

Cu alte cuvinte, în viziunea lui Tocqueville, democrația (politică) nu este nici mai mult nici mai puțin decît cea mai bună rețetă pentru tratarea limitelor democrației înseși; „pentru a combate relele produse de libertate", notează autorul *Democrației*, „nu există decît un singur remediu eficient: libertatea politică" (vol. II, p. 103). Democrația nu poate fi tratată decît prin mai multă democrație[5]. De aceea, arta de a fi liber este tocmai arta asocierii; nu întîmplător, popoarele cele mai dezvoltate și libere sînt tocmai acelea care cultivă asociațiile voluntare și respectă libertatea de asociere, acelea care se bazează pe — și încurajează — inițiativa individuală și responsibilitatea civică. Ele servesc în același timp și ca forme de control al puterii. Asociațiile libere le reamintesc tuturor cetățenilor că trăiesc în societate și au datoria de a participa la această operă comună. Modul în care asociațiile libere ajută la combaterea efectelor nocive ale individualismului este tratat pe larg în capitolele IV-V, cartea II din volumul II (mai precis între paginile 99–107), unde Tocqueville demonstrează că indivizii pot depăși izolarea în care se află într-o societate democratică numai asociindu-se în vederea urmăririi unui scop comun și a interesului general, în paralel cu cel personal. „În țările democratice", observă Tocqueville, „știința asocierii este știința-mamă; progresul tuturor celorlalte depinde de dezvoltarea ei" (vol. II, p. 106). Pentru ca oamenii să devină sau să rămînă civilizați, ei trebuie să învețe și să-și perfecționeze arta asocierii în aceeași măsură cu creșterea egalității condițiilor.

În sfîrșit, merită notată o ultimă caracteristică esențială a demersului tocquevillian. Pledoaria pe care Tocqueville o face democrației nu are în vedere atît efectele sale directe, cît pe cele *indirecte*. Cu alte cuvinte, în viziunea sa, democrația este valoroasă nu pentru că aduce cu sine alegeri regulate sau sufragiu universal. Avantajele sale sînt de o cu totul

altă natură, subiect tratat pe larg de Tocqueville în capitolul XIV din volumul I, unde se găsește o comparație fundamentală între democrație și aristocrație, adevărată axă a întregii cărți. Democrația, notează Tocqueville, aduce cu sine un nou tip de patriotism al reflecției, bazat pe calcul și interes personal, care înlocuiește treptat patriotismul instinctiv bazat pe onoare și credință caracteristic regimurilor aristocratice. Participînd la viața publică, cetățenii cîștigă treptat conștiința drepturilor și datoriilor lor politice și civice. Mobilizînd energiile individuale într-o măsură mai mare decît orice alt regim politic, democrația induce în corpul social o efervescență și o vitalitate socială nemaiîntîlnite în regimurile anterioare. Ea creează o activitate continuă, o energie și o forță supraabundentă, care permit ducerea la bun sfîrșit a unui mare număr de proiecte ce n-ar fi fost posibile într-un regim excesiv de centralizat administrativ.

Aceasta este credința unui liberal de un tip cu totul nou, care a avut privilegiul de a trăi la confluența a două epoci, suspendat între ele, doritor a înțelege în profunzime profilul societății democratice moderne. Este vocea unui spirit contemporan, care și-a cîștigat de mult locul în panteonul filozofiei politice, alături de Platon, Aristotel, Machiavelli, Hobbes, Locke sau Rousseau.

Note

* Citatele din text pentru care se indică pagina și volumul sînt din ediția Eduardo Nolla în două volume, Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Vrin, Paris, 1990. Traducerea lor este făcută de autorul articolului.

[1] Unchiul lui Tocqueville fusese Malesherbes.

[2] Pentru o excelentă biografie a lui Tocqueville vezi Jardin (1984).

[3] Dintre cele mai importante exegeze aș aminti aici Furet (1978), Manent (1993), Nolla (1992), Lamberti (1983), Diez del Corral (1989), Schleifer (1980), Mélonio (1993).

[4] Fragmentul este luat dintr-o notă păstrată în arhiva Tocqueville din biblioteca Beinecke de la Universitatea Yale (SUA). El nu apare în manuscrisul final al *Democrației în America* publicat de Tocqueville în 1835.

[5] Pentru o interesantă analiză a lui Tocqueville pe această linie a se vedea Holmes (1993).

Referințe

Ediții de referință

Operele complete ale lui Tocqueville sînt în curs de publicare la prestigioasa editură Gallimard, unde au apărut pînă în prezent 16 volume. Această ediție o înlocuiește pe cea editată de Gustave de Beaumont în nouă volume (1861–1866).

Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Eduardo Nolla (ed.), 2 vol., Vrin, Paris, 1990. Această superbă ediție critică a *Democrației în America* în nouă volume a inclus, pentru prima dată, fragmente din însemnările originale ale lui Tocqueville, păstrate în biblioteca Beinecke a Universității Yale

(SUA). Volumul al doilea cuprinde o bibliografie internațională comprehensivă a exegezelor tocquevilliene (a se vedea de asemenea Mélonio, 1993).

Ediție românească

Alexis de Tocqueville, *Despre democrație în America*, vol. I, traducere de Magdalena Boiangiu și Beatrice Staicu, vol. II, traducere de Claudia Dumitriu, Editura Humanitas, București, 1995

Exegeză

Aurelian Crăiuțu, „Tocqueville and the Political Thought of the French Doctrinaires", în *History of Political Thought*, 1999

Luis Diez del Corral, *El pensamiento político de Tocqueville*, Alianza Editorial, Madrid, 1989

François Furet, *Penser la Révolution française*, Gallimard, Paris, 1978

Stephen Holmes, „Tocqueville and Democracy", in D. Copp, J. Hampton and J. Roemer (eds.), *The Idea of Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 23–63

André Jardin, *Alexis de Tocqueville*, Hachette, Paris, 1984

Jean-Claude Lamberti, *Tocqueville et les deux démocraties*, P.U.F, Paris, 1983

Pierre Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, ed. a II-a, Fayard, Paris, 1993

Françoise Mélonio, *Tocqueville et les Français*, Aubier, Paris, 1993

Eduardo Nolla (ed.), *Liberty, Equality, Democracy*, New York University Press, New York, 1992

George Wilson Pierson, *Tocqueville in America*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1996

James Schleifer, *The Making of Tocqueville's „Democracy in America"*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1980

Alte scrieri

Alexis de Tocqueville, *Mémoires*, Luc Monnier (ed.), Gallimard, Paris, 1942

Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Gallimard, Paris, 1967

AURELIAN CRĂIUȚU